ETUDES GERMANIQUES

Allemagne - Autriche - Suisse - Pays scandinaves et néerlandais

---

4

OCTOBRE-DÉCEMBRE 1946

REVUE DE LA SOCIETE DES ETUDES GERMANIQUES
5, Rue de l'Ecole-de-Médecine
PARIS (VIe)

BUREAU

DE LA

SOCIETE DES ETUDES GERMANIQUES

Président	M. Vermeil, 12, rue Emile-Faguet, Paris-xive.
Vice-Présidents	Mlle Bianquis, 26, avenue Victor-Hugo, Dijon. M. Godard, 121, rue Caulaincourt, Paris-xviiie. M. Jolivet, 6, avenue Paul-Appel, Paris-xive. M. Mossé, 1, rue Monticelli, Paris-xive. M. Rouge, 252, boulevard St-Germain, Paris-viie. M. Tonnelat, 95, boulevard Jourdan, Paris-xive.
Secrétaire	M. Angelloz, 4, rue Paillet, Paris-v^{e}.
Secrétaire-Adjoint .	M. Ricci, 13, rue Albert-Sorel, Paris-xive.
Bibliothécaire	M. Isler, 11 *bis*, rue de Navarre, Paris-v^{e}.
Trésorière	Mlle Schmidt, 5, rue J.-M.-de-Hérédia, Paris-viie.
Trésorière-Adjointe.	Mlle Luxenburger, 5, rue José-Maria-de-Hérédia, Paris-viie.

La cotisation, fixée à 200 francs (300 pour les membres étrangers), doit être versée au compte postal 1227-10 Paris, Société des Etudes Germaniques, Trésorière : Mlle Schmidt, 5, rue José-Maria-de-Hérédia, Paris-vii. Elle est ramenée à 150 francs pour les membres de la Société qui avaient racheté leur cotisation.

La carte d'adhérent, qui sera envoyée dès le versement de la cotisation, donne le droit :

1° d'assister aux réunions mensuelles de la Société et d'y amener un invité ;

2° d'utiliser la bibliothèque de la Société (Service de prêts à domicile, y compris la province) ;

3° d'utiliser sur place la bibliothèque de l'Institut Germanique ;

4° de recevoir gratuitement la revue *Etudes Germaniques* ;

5° de participer à tous les avantages que pourra procurer la Société.

Toute la correspondance concernant les questions financières doit être adressée à Mlle Schmidt, celle qui concerne la bibliothèque à M. Isler, celle qui concerne la Revue, les communications et articles, à M. Angelloz.

LE BUCH DER LIEDER

I. L'INTERMEZZO

L'*Intermezzo*, deuxième partie du *Buch der Lieder*, a paru en 1823 avec les deux tragédies : *Almansor* et *Ratcliff*. Il est l'intermède lyrique (*Tragödien, nebst einem lyrischen Intermezzo*) qui sépare ces deux sombres drames de religion, de révolte sociale et d'amour offensé. Drames farouches, dans lesquels il y a quelques beautés, à côté de beaucoup d'emprunts, de conventions mortes, et qui se dressent comme deux amas de décombres, ruine mauresque d'Almansor, château-fort démantelé de Ratcliff. Entre les deux coule cette fraîche source de lyrisme, l'*Intermezzo*.

Un thème général traverse le recueil de bout en bout : la grande blessure d'amour et d'amour-propre, magnifiée. « Ein Hundsfott, wer mehr gibt, als er hat », écrit Heine à Friederike et Ludwig Robert, le 27 mai 1824. Et qu'a-t-il en effet que cette douleur et cette blessure ? Il ne pourra chanter, comme il l'écrit à Immermann, le 10 juin 1823, « que des variations sur le même thème étroit ». Quant à sa forme, il l'a cherchée chez Uhland, qui lui paraît manquer d'originalité, chez Rückert, plus riche, mais blâmable sur les points même où Heine se condamne à présent ; c'est chez Wilhelm Müller qu'il pense avoir trouvé la forme, la cadence du lied, « le son pur et la vraie simplicité » auxquels il tendait (à W. Müller, 7 juin 1826).

A ces modèles formels, il ajoute une pensée hégélienne qui n'a jamais été la leur, l'idée qu'on ne connaît une chose que par son contraire, la poésie que par la vulgarité : ce qu'il faut, c'est se mettre au-dessus de la notion du sacré, absorber le lyrisme même dans quelque chose de plus intellectuel, dans l'intelligence, dans l'ironie. Ainsi le comique fera partie du tragique, servira à le souligner, lui donnera une saveur, un ragoût nouveau (lettre à Simrock, 30 décembre 1825). Mais peut-être est-ce une entreprise im-

possible, Heine le sait et le dit (à Friederike Robert, 12 octobre 1825). La réponse à sa question, c'est l'*Intermezzo*, c'est la *Heimkehr.*

La composition est celle qui nous est déjà familière (1). Un mythe romantique, en guise de prélude, symbolise l'aventure passionnée et décevante. Il s'en faut que Heine se soit mis en frais d'imagination pour composer cette romance, air de mandoline mélancolique emprunté à l'*Almansor* et qui marque plus étroitement le lien de l'*Intermezzo* avec les tragédies qui le flanquent.

C'est de nouveau le chevalier pâle, aux joues creusées, qui s'en va de par le monde, d'un pas chancelant, à la poursuite de son rêve. Il fuit les hommes, il se cache dans sa chambrette. Des gestes nostalgiques trahissent la pensée qu'il ne dit point. Pourtant il est de ceux qui sont favorisés, car à minuit une musique mélodieuse se fait entendre, on frappe à la porte, et il voit entrer celle qui tant de fois a hanté le rêve du poète, la fiancée nocturne. Ici pour la première fois apparaît un détail de vision nouveau. C'est le temps où Heine à Gœttingue vient d'entendre A. W. Schlegel, et à Berlin Jacob Grimm. La mythologie des esprits élémentaires le saisit déjà puissamment ; et ceux aussi parmi les poètes romantiques qui en avaient tiré des motifs mystérieux. Ce n'est plus la larve classique, le cadavre ranimé qui se lève. C'est la nixe ou l'elfe du folklore. Aucun autre plus qu'Eichendoff n'avait su dire le charme des ensorceleuses cachés dans la forêt, qui surgissent à l'heure nocturne et prennent le voyageur errant dans les rets de leurs cheveux de soie, de leurs paroles douces et de leurs bras blancs. Mais aucun parmi les poèmes d'Eichendorff ne semble avoir agi plus puissamment sur Heine que la ballade du Captif (*Der Gefangene*) :

(1) Schéma de l'*Intermezzo* :

Prologue.

1er Cycle : 1-11. Thèse. Hymnes de joie.
12-25. Antithèse. Résignation désespérée.
26-32. Synthèse. Images tendres, humoristiques et fantastiques.

2e Cycle : 33-46. Thèse. Tristesse visionnaire et attendrie.
47-53. Antithèse. Tristesse sardonique et gnomique.
54-64. Synthèse. Images funèbres.
65. Conclusion.

Und um ihn täl sie schlagen
Die Arme weich und blozz,
Er konnte nichts mehr sagen,
Sie liesz ihn nicht mehr los.

Und diese Au zur Stunde
Ward ein krystallnes Schlosz,
Der Bach ein Strom, gewunden,
Ringsum gewaltig flosz.

Ainsi chez Heine la bien-aimée vient dans son vêtement d'écume bruissante, vêtue d'un voile de pierreries. Surgit un palais de cristal merveilleux. Ce sont des danses au son de la cithare, des embrasements fous ; puis les lumières s'éteignent et le chevalier se retrouve solitaire dans sa chambrette de poète ; ainsi le chevalier triste est identifié, la signification du recueil est précisée. C'est le poème de la douleur indélébile, mais qui trouve dans un rêve d'art une consolation. Et certes il s'en faut que cette ballade soit admirable. On y retrouve, outre une affabulation d'emprunt, le vers anapestique à quatre accents et la strophe à nombre de vers inégal qui avait déjà servi à Gœthe pour son *Chant nuptial* (*Hochzeitslied*) et sa *Ballade vom heimkehrenden Grafen*. Tout cela est du déjà vu, du déjà entendu. Mais l'émerveillement commence quand s'ouvre le recueil des lieder, le jardin magique des fleurs et des gazouillements, des mélodies secrètes et mystérieuses.

Le recueil a deux cycles de longueur inégale, tous deux tripartites, conformément au rythme de la pensée hégélienne. Le premier est le cycle des joies (1-32), le second est celui des tristesses (33-65). Chacun va d'un mouvement antithétique jusqu'à une conciliation dissonnante et rêveuse, faite de visions extatiques et funèbres. Mais aucune de ces parties ne ressemble jamais à sa voisine, et ce n'est pas seulement par le ton sentimental, c'est aussi par le procédé qu'elles diffèrent. Ce sont des effusions lyriques enveloppées dans une poésie de songe, mais les lieder sont groupés de façon à former un roman werthérien en vers. Et je ne sais guère de poésie plus fraîche et simple que cette poésie de Heine qui distille comme l'essence de quatre poésies : tout le Volkslied, tout le Minnesang, toute l'école romantique et toute l'école orientaliste ont fourni des tropes, des formes verbales et des rythmes.

C'est une poésie à laquelle la multitude des tropes flo-

raux donne la splendeur d'une broderie décorative infiniment riche. Il y a là quelque chose de très moderne jusque dans la reprise de procédés archaïques :

Aus meinen Tränen sprieszen
Viel blühende Blumen hervor,
Und meine Seufzer werden
Ein Nachtigallenchor. (Int. 2)

Ainsi le vieux Neithart disait autrefois que des sourires de femmes jaillissent des roses et que de la terre où se sont assis les amants sortent des bourgeons frais, des fleurs souriantes et des chants d'oiseaux.

Mais qui dénierait ce que le romantisme récent apporte à ce lyrisme ? Ils n'ont point été eux-mêmes de grands lyriques, les fondateurs de l'école. Mais ceux de la seconde génération, Brentano, Eichendorff et Fouqué, ont fait la moisson des tropes qu'avaient créés Tieck, Novalis et Hoffmann. Heine est de cette école. Pour lui comme pour eux, les fleurs sont vivantes. Hoffmann connaissait des fleurs qui apportent des pleurs et des baisers. Et Brentano épiait le souffle léger des baisers de fleurs. Il savait des lis qui inclinent leurs corolles comme des visages amis. Les fleurs ont des âmes qui sentent et souffrent et frémissent avec les nôtres ; et les jeunes filles leur disent : « Nous sommes sœurs. » Novalis dans le mythe d'Hyacinthe et de Bouton-de-Rose dont Heine s'est inspiré souvent, sait que les bêtes et les fleurs épient les secrets tendres. Quand Hyacinthe et Bouton-de-Rose se regardent la nuit par les fenêtres de leurs demeures, les petits chats se mettent à rire, les violettes confient ce secret aux jasmins, les fraisiers le redisent à leurs amis les groseillers, les fleurs et les sources sourient. Brentano, Wilhelm Müller connaissent les fleurs qui naissent des larmes d'amour répandues :

Da flossen von den Wangen
Mir Tränen in den Klee,
Ein Blümlein aufgefangen
Ich nun im Garten seh. (Brentano)
Eine Trän fiel aus dem Fenster,
Da wuchs eine Ros im Gras. (W. Müller)

Mais au romantisme il faut ajouter l'Orient. Un almanach esthétique rédigé par quelques amis personnels de Rahel Varnhagen, le *Taschenbuch für altdeutsche Kunst* de Groute et Garové, avait offert en 1816, à titre d'introduction, une description symbolique des civilisations qu'il se proposait d'étudier. Il ne manquait point d'emprunter des descriptions à l'Inde, « ce pays étrange où vit le printemps éternel ». Il semble que les bêtes, les mélodies, les formes des créatures, les fleurs de lotus, les âmes des hommes et les constellations n'y forment qu'un seul concert, s'étreignent et se baisent et planent au-dessus de la terre par un jeu léger qui fait augurer d'embrassements les plus intimes, d'une volupté infinie et d'une vie lointaine où les baisers sont éternels. C'est sur le Gange et sur l'Indus que flottent ces apparitions en fleur, ces îlots de joie, de printemps, de musique et de parfums, qui passent au pied des montagnes divines. Heine a lu ces descriptions. Mais il y a de plus une influence directe de poèmes indiens ; il a lu dans *Nal et Damajanti*, chap. XIII, la description des jardins du Gange ; il a trouvé dans *Sacontala*, les violettes et les roses parmi lesquelles passent les gazelles, et les scènes d'amour sous les palmiers. Il recueille tous ces tropes. Il croit à la vie des fleurs. Il les veut complices. Il leur soufflera une âme méliodieuse, confidente de ses émotions.

Ich will meine Seele tauchen
In den Kelch der Lilie hinein,
Die Lilie soll klingend hauchen
Ein Lied von der Liebsten mein.

Das Lied soll schaunern und beben
Wie der Kuss von ihrem Mund,
Den sie mir einst gegeben
In wunderbar süszer Stund. (Int. 7)

Il y a là une gamme de voyelles, un choix de mots frissonnants, de mots qui passent comme des brises, une chute des vers sur des aspirées douces, qui attestent un art de la mélodie, sans égal jusqu'alors.

Les chants orientaux sont les plus beaux. La fleur de lotus qui a peur de la splendeur du soleil et qui attend, songeuse et timide, le pâle amant lunaire pour lequel elle ôtera son voile de pétales, sera le symbole de la bien-aimée qui un temps sembla

préférer aux prétendants somptueux l'humble étudiant pâle. Platen a glorifié l'incendie des tulipes, Rückert la grâce languide des lis ; il a chanté l'hymne de la rose. Heine préfère le lotus fiévreux. Et jamais image de fleur nageant sur les eaux ne fut plus frémissante :

Sie blüht und glüht und leuchtet
Und starret stumm in die Höh' ;
Sie duftet und weint und zittert
Vor Liebe und Liebesweh. (Int. 10)

Le plus beau de ces lieder est l'hymne glorieux où il promet à la bien aimée l'entrée des jardins merveilleux :

Auf Flügeln des Gesanges
Herzliebchen, trag' ich dich fort. (Int. 9)

Me risquerai-je à traduire ?

Sur les ailes du chant, mon ange,
Je t'emporte sous d'autres cieux.
Là-bas, vers les plaines du Gange,
Je sais un endroit merveilleux.

Des fleurs rouges, par plates-bandes,
Y croissent ; et dans la douceur
Lunaire, les lotus attendent
Leur plus chère petite sœur.

Tout bas les violettes causent,
Clignant vers les astres charmés.
A l'oreille en secret les roses
Se disent des mots parfumés.

Les fines gazelles bondissent
Et guettent avec leurs yeux doux.
Dans le lointain les flots bruissent
Du fleuve sacré des Indous.

Là, dans l'ombre auguste des palmes,
Nous nous assiérons, si tu veux.
Ivres d'amour, d'extases calmes,
Rêvons des rêves fabuleux.

Tout cela n'est qu'un essor de rêve, un vol bref dans l'azur. Il faut revenir ensuite à la ferveur chrétienne. Le lied de Cologne, la ville sainte, clôt cet hymne d'extase mélancolique, avec sa cathédrale où rayonne la Madone de Stephan Lochner, peinte sur cuir doré, entourée d'un vol d'angelots qui soutiennent une draperie fleurie. La douceur infinie des yeux, des lèvres, des joues font d'elle le symbole le plus pur et le plus mystique pour désigner Amélie :

Die Augen, die Lippen, die Wänglein,
Die gleichen der Liebsten genau. (Int. 11)

C'est sous le nom de madone qu'il désignait Amélie dans une lettre à Christian Sethe, d'octobre 1817 (Ich musz eine Madonna haben), une madone douce et pâle, qu'il croyait, on ne sait pourquoi, promise à une mort prochaine.

Mais alors surgit l'antithèse lyrique, le chant de mépris et de misère. Il n'est pas vrai que la bien-aimée ait préféré l'amant sans éclat. Elle s'est donnée comme une autre à l'homme riche qui l'a conduite à l'autel. Heine le sait, et c'est la série nouvelle (12-20) des lieds désespérés.

Du liebst mich nicht, du liebst mich nicht.

La transition est imprévue et habile. Il essaie de se tromper lui-même. Les gages légers qu'elle lui a donnés le rassurent. Un regard le fait heureux comme un roi ; un baiser suffit à sa consolation. Pour les paroles, déjà il s'en méfie :

O schwöre nicht und küsse nur,
Ich glaube keinem Weiberschwur !
Dein Wort ist süsz, doch süszer ist
Der Kusz, den ich dir abgeküszt !
Den hab' ich und dran glaub'ich auch,
Das Wort ist eitel Dunst und Hauch. (Int. 13)

Ainsi parodiant le mot de Faust à Marguerite : « Name ist Schall und Rauch », il passe du mysticisme au réalisme, préférant la réalité du baiser à la poésie trompeuse des paroles. Puis la certitude se fait : il est trahi. Mais un doute lui reste : peut-être qu'il rêve. Visionnaire fiévreux, poète élevé à l'école de Hoffmann, déjà

il se demande si la distinction subsiste entre le réel et le songe. Peut-être la bien-aimée n'est-elle qu'un fantôme :

Liebste sollst mir heute sagen :
Bist du nicht ein Traumgebild ? (Int. 16)

Mais il ne se peut. L'imagination crée des basilics et des vampires. Elle ne crée point ce visage si doux joint à tant d'astuce, la fausseté pieuse de ces regards.

Aber dich und deine Tücke,
Und dein holdes Angesicht,
Und die falschen frommen Blicke,
Das erschafft der Dichter nicht. (16)

Heine place ici la trilogie fameuse qui avait paru auparavant sous le titre de l'*Epousée* (*Die Vermählte*, 17-19). Le ton diffère entièrement des lieds qui précèdent et qui suivent. Après ces vers simples et courts, voici l'éclat pathétique et purement oratoire des vers ïambiques énormes, la déclamation tragique où le poète découvre la fatalité qui les enchaîne l'un à l'autre, non pour l'amour, mais pour la misère éternelle. Il voit la nuit qui est dans le cœur de la traîtresse, l'amertume que déguise le sourire, la larme cachée dans le défi du regard, la blessure cachée dans le sein orgueilleux.

Et quatre fois revient le motif plein de mépris et d'orgueilleuse commisération :

Ich sah, mein Lieb, wie sehr du elend bist... (Int. 18)
Ja, du bist elend, und ich grolle nicht ; —
Mein Lieb, wir sollen beide elend sein !
Bis uns der Tod das kranke Herze bricht,
Mein Lib, wir sollen beide elend sein. (Int. 19)

Il y a dans cet orgueil désespéré, qui trouve une satisfaction dans la misère de sa partenaire, un souvenir byronien. Ainsi dans la pièce *The Dream*, dont Heine s'est déjà inspiré dans les *Junge Leiden* (1), les deux amants finissent l'un dans la folie, tous deux dans la misère :

(1) *Traumbilder*, III et IV.

It was of a strange order, that the doom
Of these two creatures should be thus tread out
Almost like a reality — the one
To end in madness — both in misery. (The Dream, 203)

Mais la différence est que Heine invite son cœur, qui a beaucoup supporté, à ne pas s'irriter et à pardonner.

Bölsche a dit que c'est là le point culminant de l'art dans l'*Intermezzo*, celui où la passion atteint son expression entière. Ce sont pourtant les pièces les plus anciennes. Sur le flot de la plainte lyrique plane l'ombre d'une fatalité qui mène les mondes, d'un tragique qui enveloppe toute existence terrestre. Un détail biographique infime se hausse jusqu'au symbole de l'éternelle condition humaine. En un paroxysme éloquent, ce cri jeté quatre fois tient toute la douleur des séparations irréparables :

Mein Lieb, wir sollen beide elend sein.

Ainsi le récitatif tragique interrompt les strophes ironiques du doute ; et maintenant la source des pleurs peut s'ouvrir. Parmi les concerts des flageolets, on entend les sanglots des anges qui pleurent sur la félonie. Par le plus harmonieux rappel, les tropes floraux déjà employés reviennent ,mais attendris et comme humiliés et trempés de larmes. Il faut invoquer de nouveau la trinité fraternelle des fleurs, des rossignols et des étoiles. Peut-être viendront-ils consoler l'amant malheureux. Mais Wilhelm Müller lui a enseigné la vanité de cette consolation :

Ich frage keine Blume,
Ich frage keinen Stern,
Sie können mir nicht sagen,
Was ich erführe so gern. (Der Neugierige)

Und wüssten's die Blumen, die kleinen,
Warum so krank mein Herz,
Sie würden mit mir weinen
Und heilen meinen Schmerz...

Die alle können's nicht wissen. (Int. 22)

Dès lors s'annonce une marche werthérienne vers l'automne — automne de la nature et automne du cœur. Pourquoi les roses sont-elles pâles ? Pourquoi les violettes sont-elles muettes ? Pourquoi, du haut des airs, ces cris plaintifs de l'alouette ? Et des herbes embaumées, pourquoi sent-on monter cette odeur de mort ? Pourquoi cette tristesse des prairies sans soleil ? Et ce cœur malade et navré ?

Warum bin ich selbst so krank und trüb,
Mein liebes Liebchen, sprich ?
O sprich, mein herzallerliebstes Lieb,
Warum verliesest du mich ? (Int. 23)

Ensemble avec le mythe werthérien revient le mythe populaire, l'accord des saisons et du cœur : on sait comment le Volkslied variait ce thème gracieux :

Entloubet ist der walde
Gen disem winter kalt.
Beroubet wirt ich balde
Meins liebs, das macht mich alt. (Uhland, n° 68).

ou encore :

Der Ast ist mir entwichen
Darauf ich ruhen sol
Die Läublein sein all verblichen
Mein Herz ist Traurens voll.

Ainsi chez Heine, même désolation automnale :

Die Blätter fielen, der Rabe schrie hohl,
Die Sonne grüszte verdrossenen Blicks
Da sagten wir frostig einander Lebwohl !
Da knixtest du höflich den höflichsten Knicks. (Int. 25)

Qui ne sentirait déjà l'ironie dans ce « Knicks » de la bien-aimée ? Ce n'est pourtant qu'un essai timide. Le grand aristophanesque ne sait pas encore toutes ses ressources. Sa parodie se borne à reprendre en termes comiques la ballade de l'amant pâle,

indifférent à la joie de mai, à la splendeur des fleurs, à l'amitié des hommes. Un vieux procédé de persiflage étudiantesque, utilisé souvent par Bürger, lui revient : intercaler dans sa description quelques mots français. Tout l'effet comique vient de ce rapprochement des vocables allemands et français :

Das Menschenvolk mich ennuyiert,
Sogar der freund, der sonst passabel.
Das kommt, weil man Madame tituliert
Mein süszes Lieb, so süsz und aimabel. (Int. 28)

Parfois l'humour lyrique déjà vient à paraître. Il y a un effet humoristique vrai dans cet éloge que le bien-aimé fait de la bien-aimée qui lui a été fidèle plus longtemps qu'à un autre, lui a prêté appui, lui a donné à boire et à manger ; elle lui a avancé de l'argent, a préparé son linge et lui a procuré un passeport pour le voyage (*Int.* 27). Cette façon de réduire un sentiment à sa manifestation matérielle la plus commune, de rattacher à la terre ce qui est de l'âme, de tirer à la vulgarité ce qui semble s'en détacher, de dire ainsi, par l'antithèse de la prétention noble et de la réalité petite, la relativité des passions humaines, c'est un des procédés essentiels de l'humour.

Ou bien le poète reprend le thème de l'amante-madone. Il la salue dans le style fleuri des litanies populaires, pleines de diminutifs mièvres et de comparaisons parfumées. Ainsi le *Lobgesang auf Maria* vénérait de la Vierge les lèvres de miel et de rose, les mains ointes d'huile odoriférante, les joues comparables à la blanche douceur des colombes, les seins plus doux que le vin des raisins de Chypre. Cette madone, le poète la dresse dans son reposoir parfumé ; elle fleurit, mais son cœur est desséché :

Die blauen Veilchen der Aeugelein,
Die roten Rosen der Wängelein,
Die weiszen Lilien der Händchen klein,
Die blühen und blühen immerfort,
Und nur das Herzchen ist verdorrt. (Int. 30)

Comment faire la synthèse de ces joies déçues, de cette lamentation dissonante achevée dans le sarcasme ? Elle s'accomplit dans le rêve, dans l'apparition extatique du bonheur perdu, où s'atta-

che l'imagination enfiévrée, ou dans la caricature du bonheur perdu, dessin d'un crayon bref digne de Callot (31-39). Mais là encore le souvenir de poèmes anciens hante le poète : cette fois, c'est un épisode de l'*Edda*, la *Helgakvida Hundingsbana* qui a laissé des traces : l'épouse de Helgi, Sigrun, descendant dans la tombe où est couché le héros couvert de blessures, exige de tenir dans ses bras le roi mort, comme elle l'a tenu vivant :

Bereit ist, o Fürst, ein friedliches Lager
Dem Ylfingersohne im Innern des Hügels.
Am Herzen hegen den Helden will ich,
Wie ich lag dereinst bei dem blonden König.

Mais ici, par un retournement du thème, c'est l'amant qui descendra dans la tombe se coucher auprès de la fiancée morte :

Mein süszes Lieb, wenn du im Grab,
Im dunkeln Grab wirst liegen,
Dann will ich steigen zu dir hinab,
Und will mich an dich schmiegen. (Int. 32)

Il s'enfonce dans le rêve d'un amour impossible, frissonnant et fort, mêlé de cris de joie et de pleurs, qui finira dans l'éternel repos. Sonnent les trompettes du jugement : ils ne se lèveront pas, ils demeureront enlacés pour l'éternité. Pourquoi cette reprise du thème ancien tant de fois indiqué dans les *Traumbilder* ? Parce qu'il faut que soit exprimée une nuance nouvelle de la passion, qui se dira indifférente à la destinée de l'âme si elle se sépare de la destinée de la bien-aimée. C'est une façon aussi de dire le mépris des joies à venir, des croyances libératrices si elles excluent la seule joie réelle dont on ait soif.

Autre fantaisie funèbre : le poète a voilé de rideaux de deuil ses fenêtres, il laisse venir à lui ses fantômes. Et voici que monte du royaume des morts l'amour ancien :

Die alte Liebe erscheinet,
Sie stieg aus dem Totenreich.
Sie setzt sich zu mir und weinet
Und macht das Herz mir weich. (Int. 37)

Encore une fois, pourquoi cette reprise de l'ancien symbole, cette évocation nouvelle de l'obsession-larve ? C'est que la pensée nouvelle du poète, inexprimée jusque-là, est de montrer son rêve funèbre en opposition avec la joie philistine et béate des bourgeois endimanchés qui vont goûter en famille les beautés de la nature :

Betrachten mit blinzelnden Augen
Wie alles romantisch blüht,
Mit langen Ohren saugen
Sie ein der Spatzen Lied. (Int. 37)

Mais de sa tristesse même, de sa solitude, il s'ennoblit ; et il ne se peut qu'une consolation hautaine ne soit pour lui dans cette pensée. Alors il dessine d'un trait ténu, comme sur un crépon fin, avec une touche à peine de coloris pâle, ce crayon délicat : « Ein Fichtenbaum steht einsam... » (*Int.* 33)

Solitaire un sapin se dresse
Sur un mont chauve, dans le Nord.
La glace et la neige le pressent
D'une blanche enveloppe : il dort.
Il rêve d'un palmier qui penche,
Loin, dans l'Orient desséché,
Seul et muet, ses tristes branches
Sur le flanc brûlant d'un rocher.

Il fallait, au seuil du cycle qui se referme, dresser du poète et de sa poésie ce symbole mélancolique et attendri.

Tout naturellement, le second cycle s'ouvre, lui aussi, à circonvolution triple, comme le premier : c'est le cycle de la tristesse. Ce qui défile d'abord, c'est la série des tristesses visionnaires, épanchées en larmes ; non plus les visions d'une possession impossible, mais l'évocation des pays bienheureux du songe où toute douleur se console (40-46). De nouveau reviennent les thèmes du premier cycle, mais considérés du dehors et comme révolus. Le thème de l'île magique, perdue au fond des temps ou des océans, reparaît sous des couleurs prises cette fois à la mythologie germanique. *Kudrun* parle ainsi d'un royaume de vie admirable, caché au milieu de la mer. Des fontaines merveilleuses y jaillissent. Le sable d'argent sert à édifier les murailles, et les pierres y sont

d'or (1). Hoffmann connaît le merveilleux royaume d'Atlantide, décrit par lui dans le *Vase d'Or ;* ainsi le jardin de l'archiviste Lindhorst se transforme parfois en un paradis de parfums capiteux où les grands jets d'eau retombent en pluie sur des parterres de lis de feu : instants où l'Atlantide perdue reprend vie et réalité. Et *Klein Zaches* connaît la forêt où galopent les licornes attelées à des chars faits d'une conque de cristal. La *Princesse Brambilla* règne sur le royaume d'Ophioch aux forêts pleines de rires et de bras éclatants entrevus sous la feuillée. C'est bien « du fond des vieux contes » (*aus alten Märchen*) que reviennent à Heine ces images séduisantes d'un bonheur fabuleux. Et il retrouve pour les évoquer ses sonorités anciennes, ses jardins remplis de rossignols au clair de lune :

Aus alten Märchen winkt es
Hervor mit weiszer Hand,
Da singt es und da klingt es
Von einem Zauberland. (Int. 43)

Songe inutile, que l'aurore dissipe. Inutile aussi, puisqu'il s'emplit, tant qu'il dure, de la tragédie même du réel. Le voici réalisé dans le lied 46, épanoui comme une fleur noire de deuil. Les amants s'en vont dans le jardin magique, au clair de lune, au chant des rossignols, mais pâles et tristes cette fois. Et tels les mauvais magiciens de Hoffmann, surgit le Géant mauvais qui provoque le chevalier et bientôt l'a couché dans son sang. Ou bien ce même chevalier pâle erre, muet, parmi les fleurs qui chuchotent entre elles et intercèdent naïvement pour leur sœur, la vierge cruelle :

Sei unserer Schwester nicht böse,
Du trauriger, blasser Mann. (Int. 45)

Mais de tous ces poèmes où les réalités glissent ainsi aux visions du rêve, il n'en est pas qui nous berce plus doucement que

(1) Ich hörte ie sagen von kind für ein wazzermaere
Dâ ze Gîvers in dem berge ein wîtez künecrîche erbouwen waere.
Dâ leben die liute schöne ; sô rîche sî ir lant,
dâ diu wazzer vliezen, dâ sî silberîn der sant :
dâ mite mûrens bürge. Daz sie dâ habent für steine,
daz ist golt daz beste. Jâ ist ir armüete harte klein (*Kudrun,* str. 1128 sq.).

ce chant où, seul avec la bien-aimée, le poète affronte dans un esquif frêle la mer infinie. C'est la navigation merveilleuse et désespérée de Pierre de Provence (dans Tieck), qu'une main noire poussa aux horizons inaccessibles dans un navire fragile ; c'est la navigation tragique du pêcheur (dans le *Godwi* de Bretano) assis avec la fiancée-fantôme dans sa barque que mène une force invisible. Et ni les villes où l'on passe, ni les couvents pieux d'où sortent des voix fines, ni les églises où prie la flamme des cierges n'ont la force d'arrêter la barque ; le lendemain, c'est un esquif vide que les marins retrouvent sur la mer. Toutefois, la chanson de Heine qui retient ce symbole de la fatalité vitale, la navigation sur la mer infinie, y ajoute le thème merveilleux de l'île où l'on n'aborde jamais, l'île mélodieuse peuplée d'enchantements, de rumeurs lointaines qui nous prennent au cœur. Mais la plage bienheureuse est inaccessible. Nul ne met le pied sur la côte d'où viennent à nous des souffles, l'appel des âmes :

Die Geisterinsel, die schöne,
Lag dämmrig im Mondenglanz...
Wir aber schwammen vorüber
Trostlos auf weitem Meer. (Int. 42).

N'est-ce pas l'image même de la sentimentalité schillérienne : « Und das Dort ist nimmer hier » ?

A coup sûr, ce symbole est noble, et, en dépit des réminiscences qui y flottent comme des brumes qui se seraient rejointes, il est neuf. Il dit en une forme imagée et brève, énigmatique mais qui donne d'autant plus à penser, ce que disait la trilogie éloquente de l'*Epousée :* « Mein Lieb, wir sollen beide elend sein ». Séparés par la vie, l'amant et l'amante le sont précisément parce qu'ils sont embarqués tous deux sur une même nacelle de misère, abandonnée sur une mer qui n'a point de bords. Il fallait que ce symbole de l'éternelle misère humaine flottât au centre de cet ondoiement de visions tristes.

C'est dans une tonalité très notablement différente qu'est composée la série suivante (47-53). L'antithèse est celle d'une tristesse sardonique de forme gnomique, succédant à une tristesse attendrie et rêveuse.

Ce ton gnomique est fréquent dans la poésie populaire. Ainsi dans les *Adieux du Meunier*, recueilli dans le *Wunderhorn :*

Das Mühlrad ist zerbrochen,
Die Liebe, die hat ein End ;
Und wenn sich zwei Herzlieb scheiden,
So reichen sie einander die Händ.

C'est cette même sentence imagée que reprend Heine :

Wenn zwei von einander scheiden,
So geben sie sich die Händ',
Und fangen an zu weinen
Und seufzen ohne End'. (Int. 49)

Mais il ajoute ironiquement que quant à eux, ils n'ont pas pleuré : pleurs et soupirs sont venus plus tard.

Ou bien c'est la parodie du chant fameux recueilli par Herder : « Wenn ich ein Vöglein war'. » Mais Heine conclut par une plaisanterie un peu féroce :

Wenn ich ein Gimpel wäre,
So flög' ich flink an dein Herz,
Du bist ja hold den Gimpeln
Und heilest Gimpelschmerz. (Int. 53)

La plus précieuse de ces pièces est cette parodie des conversations esthétiques et mondaines, des thés littéraires et galants que les romantiques avaient glorifiés et dans lesquels ils édictaient les lois du bon goût et les lois de la morale nouvelle. La peinture de bassesse des âmes, de la méconnaissance entière du sentiment sacré, et l'antithèse de la bassesse de pensée et de la prétendue hauteur des sujets dont on traite, sont d'excellent humour déjà. Quoi de plus idéal en apparence que cet amour platonique qui s'évapore en un soupir distingué ? Quoi de plus plat, de plus éloigné du sentiment vrai que ces snobs et ces comtesses jacassant autour de leurs tasses de thé ? (*Int.* 50).

Mais c'est, dans une fuite très rapide que passent ces inconnus légèrement crayonnés, destinés à reposer l'attention. Dans le rire même, cependant, l'amertume ne manque pas. Une goutte de poison se mêle à tous ces chants :

Vergiftet sind meine Lieder,
Wie könnt' es anders sein?
Du hast mir ja Gift gegossen
Ins blühende Leben hinein. (Int. 51).

Encore ici, Heine, si sincère qu'il soit, n'est pas sans modèle. Brentano avant lui a chanté :

Als du mir einst gegeben
Zur Nacht den kühlen Trank,
Vergiftest du mein Leben,
Da war meine Seele so krank, so krank!

Aussi est-ce par des visions funèbres, par une synthèse dissonante que doit se clore ce cycle de tristesse, qui joint aux fatalités entrevues dans les brumes du rêve l'amertume salutaire des sentences désabusées. C'est la partie la plus émouvante du recueil (56-64). Lentement, l'ombre se fait. Avec raison, on a comparé cette fin du cycle à *Werther*. Une catastrophe non vécue, si ce n'est psychologiquement, clôt le volume. Une tombe s'ouvre.

Par degrés on s'approche des ténèbres définitives. Le voyageur qui va par les vallées fleuries songe à sa bien-aimée. Mais des formes d'ombre, ricanantes, ennemies, passent leurs têtes grimaçantes par la portière :

Sie hüpfen und schneiden Gesichter,
So spöttisch und doch so scheu,
Und quirlen wie Nebel zusammen,
Und kichern und huschen vorbei. (Int. 54)

Ce sont des pleurs éloquents et solitaires que ces lieder qui closent l'*Intermezzo*, des pleurs versés en songe, quand on croit voir passer avec un signe de dénégation triste et avec des larmes qui perlent aux yeux celle qui n'a rien eu à vous donner en gage qu'un bouquet de deuil :

Du sagst mir heimlichh ein leises Wort
Und gibst mir den Strausz von Cypressen.
Ich wache auf und der Strausz ist fort,
Und das Wort hab' ich vergessen. (Int. 56)

Il lui plaît, dans les soirs de bise qu'emplit la lamentation des pluies, d'imaginer qu'elle est seule parfois, fixant de ses yeux mouillés de larmes la nuit. (*Int.* 57). Jamais il n'a été plus près de la chanson populaire. Jamais il n'en a mieux imité le début imagé, si prenant par le symbole plastique où dans un paysage connu se dresse une silhouette. Ce sont des strophes grelottantes de froid, grises de brume, que celles du lied 58 :

Der Herbstwind rüttelt die Bäume,
Die Nacht ist feucht und kalt.
Gehüllt im grauen Mantel,
Reite ich einsam im Wald. (Int. 58)

Et voici qu'un souffle semble éteindre toute lumière avec cette étoile — l'étoile de l'amour — qui s'abîme et se dissipe comme une fusée de feu d'artifice. Combien de fois la ballade populaire avait commencé : « Es stehen drei Stern' am Himmel ». Mais Claudius le premier avait chanté la mélancolie de l'étoile disparue (*Der verschwundene Stern*). Et Heine de reprendre :

Es fällt ein Stern herunter
Aus dieser funkelnden Höh'.
Das ist der Stern der Liebe,
Den ich dort fallen seh'. (Int. 59)

Et c'est aussi la chute des fleurs et des feuilles, la mort des cygnes dont le chant s'éteint et qui plongent dans la tombe humide :

Es ist so still und dunkel,
Verweht ist Blatt und Blüte,
Der Steern ist knisternd gestorben,
Verklungen das Schwanenlied. (Int. 59)

Une atmosphère de mort pèse désormais sur les poèmes. Il est admirable comme Heine a su varier le thème funèbre avant d'en venir à la vision finale. C'est l'usage, en de certaines provinces, quand la mort va entrer dans une demeure, d'éveiller tous ceux qui habitent la maison. C'est l'usage, quand le maître est mort, d'aller secouer les arbres et les buissons du voisinage, de peur que l'âme y reste attachée. Ainsi Heine dira, avec une entente très intime de ces mythes populaires touchants :

Die Mitternacht war kalt und stumm,
Ich irrte klagend im Wald herum,
Ich habe die Bäum' aus dem Schlaf gerüttelt,
Sie haben mitleidig die Köpfe geschüttelt (Int. 61)

Il a fait ce qu'il faut faire pour le repos de celui dont on attend la mort. Mais c'est de sa propre mort qu'il s'agit. L'heure en approche, à présent, dans les ténèbres. Combien délicatement la pensée du suicide werthérien est annoncée. Il n'y a pas de coup de pistolet. Deux motifs folkloriques suffisent. La fleur dont la corolle bleu sombre pâlit au soleil, la fleur symbole de l'amour malheureux, la fleur qui pousse au carrefour où jadis on enterrait les suicidés, sera un symbole bien assez clair :

Am Kreuzweg wird begraben,
Wer selber sich brachte um,
Dort wächst eine blaue Blume,
Die Armesünderblum'. (Int. 62).

Am Kreuzweg stand ich und seufzte ;
Die Nacht war kalt und stumm,
Im Mondschein bewegte sich langsam
Die Armesünderblum'. (Int. 62).

C'est sur cette fleur bleue funéraire, balancée dans le clair de lune, que devait se clore le recueil où florissait le lotus glorieux. Maintenant donc la nuit est faite. Un vers très simple dit la catastrophe :

Abgrund gähnt zu meinen Füszen.
Nimm mich auf, uralte Nacht ! (Int. 63)

A présent, il est couché, la nuit sur les yeux, le cœur et le cerveau figés dans le sommeil. Combien de temps a-t-il dormi ? Voici que les morts s'éveillent et qu'une main amie heurte à la paroi de la tombe :

Willst du nicht aufstehn, Heinrich ?
Der ewige Tag bricht an.
Die Toten sind erstanden,
Die ewige Lust begann. (Int. 64)

Cette aube de la gloire divine est celle où Werther a la certitude de se retrouver avec Charlotte sous les yeux du Père qui rétablit la justice ici-bas absente. C'est alors un émouvant dialogue qui s'engage. Car cette splendeur, le mort ne peut point la voir : ses yeux sont devenus aveugles par les pleurs ; il ne peut se lever, car son cœur a été percé par les paroles aigües d'autrefois, sa tête saigne encore de la balle fatale.

Mein Lieb, ich kann nicht aufstehn,
Es blutet auch mein Haupt,
Hab' ja hineingeschossen,
Als du mir wurdest geraubt.

Mais elle effacera de ses yeux la nuit éternelle par un baiser. Elle guérira ce cœur blessé en y posant sa main douce. Elle étanchera avec les boucles de ses cheveux le sang qui coule de la face. Et la voix se fait si tendre, si suppliante et plaintive, qu'il ne se souvient plus de son mal. Il n'a plus de peine. Il n'a plus de mémoire que des jours où il était aimé d'elle. Et il se lève, par un effort surhumain. Mais aussitôt la blessure se rouvre, le sang jaillit à flots — et le poète se réveille :

Da brachen auf die Wunden,
Da stürzt' mit wilder Macht
Aus Kopf und Brust der Blutstrom,
Und ich — ich bin erwacht.

Combien, avec presque les mêmes mots et la même image, ces strophes sont moins emphatiques que les strophes outrées des *Junge Leiden !* Surtout il y retentit quelque chose de la consolation séculaire des espérances chrétiennes, de la mélancolie nouvelle, aussi, qui ne croit plus en ces espérances. Si quelqu'un donnait raison à la théorie évidemment confuse, mais belle, imaginée par Herder et recueillie par les romantiques, selon laquelle la poésie n'est pas seulement une émotion personnelle, revêtue de la magie des mots, mais porte en elle aussi la rumeur des siècles morts et la rumeur des temps présents, des poèmes comme ceux-là en donneraient la preuve.

Dans l'ensemble, la ressemblance demeure frappante entre le *Werther* de Gœthe et *l'Intermezzo* de Heine. Et l'on peut se deman-

der pourquoi *Werther* n'est pas un recueil lyrique, et pourquoi l'*Intermezzo* n'est pas un roman. *Werther*, certes, est le plus lyrique des grands ouvrages du même temps, l'expression la plus immédiate du moi troublé par la passion. Mais ce n'est pas l'accent pur et intense d'un moment unique de douleur et de joie. C'est l'histoire d'une crise prolongée, c'est tout le déroulement d'une destinée, et pareil sujet exige d'être longuement raconté. D'autre part, ce ne pouvait être un drame, car le drame exige un héros actif. Or, Werther, de tous les héros de Gœthe, est le seul inactif. Faust, César, Mahomet, Egmont, Gœtz, Prométhée, commandent aux circonstances ou sont brisés par elles. Werther est le héros inactif ballotté par les circonstances, jouet des événements. On peut raconter ces événements ; il y peut trouver la mort. Cette mort ne résulte pas de sa lutte — qui donnerait matière à un drame — mais de sa défaite qui ne peut être que racontée ou pleurée.

Il faut remarquer par surcroît que les héros de Gœthe — Prométhée, Gœthe, César — ne sont pas des amoureux. Ils seraient ridicules s'ils l'étaient. Egmont est amoureux, mais ce n'est pas à cause d'un amour, d'ailleurs parfaitement heureux, qu'il meurt. Faust est partagé entre son titanisme et son amour ; mais ainsi qu'Egmont, il ne connaît en amour que la conquête. Seul Werther, héros tout simple, juvénile et bourgeois, est purement un amoureux, ne vit, ne respire et ne meurt que de son amour. Il est aussi le seul héros gœthéen qui renonce à réaliser son amour, à goûter « l'instant bienheureux ». Il est rempli d'un sentiment particulier de l'instant, qui finira par disjoindre son âme trop remplie. Ivre de tendresse seulement, ennemi de toute action brutale, parce qu'ici-bas il n'a pu rejoindre celle qu'il aimait, il aspire à se perdre dans le tout — et dans ce tout il espère posséder enfin l'instant inspiré, la béatitude rêvée ; mais par cette résolution même, il perd à jamais l'instant bienheureux. Et c'est là sa crise tragique.

Chez Heine, la crise n'a pas été racontée : elle est déjà derrière lui. Quelques rares moments, déjà, lui ont échappé, ceux du rêve et de l'espérance : il n'y peut revenir que par prétérition. Le héros est vaincu d'avance, il se sait moins fort que les circonstances, d'où le cri strident et sardonique de sa déception. Mais comme il faut une résolution poétique à ces dissonnances, elles aboutissent à la résignation à la mort, au réveil mystique dans l'au-delà. Il n'y a pas chez Heine de *glücklicher Augenblick*, mais trois moments

isolés : espoir, déception, résignation, fondus dans un même flot harmonique et lyrique. De sorte qu'on peut dire que si *Werther* est un roman qui tend à se disjoindre dans le lyrisme, l'*Intermezzo* est une œuvre lyrique dans laquelle le lien romanesque tend à se rétablir.

La possibilité tragique en est exclue. Le héros faible essaie sans doute de se redresser, mais sa faiblesse s'exprime en colère, en vaines protestations ; la vengeance ne lui vient pas même à l'esprit. A quel point Heine est dépourvu de génie dramatique, *Ratcliff* en peut donner la preuve. Ce brigand généreux, qui tue le fiancé imposé malgré elle à celle qu'il aime, est comique comme le jeune bourgeois qui aurait organisé une bande de brigands dans le *Tiergarten* de Berlin, parce qu'on lui a refusé une héritière.

Il reste donc au poète à décrire son rêve, à l'évoquer en images de songe (*Traumbilder*), à épancher dans ses vers son âme dolente, révoltée, enfin résignée.

Mais une autre question se pose, plus ample, qui se pose à propos de tous les poètes : quel rapport soutient-il avec l'univers ? comment s'y sent-il rattaché ? Pour l'instant, il en reste à l'état prélogique, à une mentalité primitive qu'il maintient par un effort factice. Il affirme l'existence d'un pays de rêve, d'un royaume des morts qui demeure en rapport avec le nôtre et auquel nous pouvons avoir accès. Des actions magiques permettent de nous y rendre, sans même quitter le monde où nous vivons ; car cette magie nous enseigne à transformer les pleurs en fleurs, les soupirs en chants d'oiseaux. Tous les êtres sont doués d'âme et une concordance magique existe entre les âmes des fleurs, des oiseaux, des étoiles et nos propres âmes. Ainsi nous ne sommes point seuls ; la nature vit, sent et souffre avec nous.

Mais ceux qui sont morts ne sont pas perdus à jamais, on peut descendre dans leur tombe, aller vivre auprès d'eux. Ou bien c'est eux qui reviennent vivre parmi nous, sous forme d'anges ou de vampires. Nous pouvons espérer, attendre, provoquer même leur merveilleuse visite. Car notre pensée n'est pas emmurée ici-bas dans un monde de lois rigides : le souvenir obsédant, l'amour, le désir peuvent tout transformer.

Il faut dire que cet effort est factice ; c'est celui de toute la poésie fantastique allemande, qui tâche à nous ramener à des façons de sentir et d'imaginer abolies. Cette poésie est déjà dépassée et Heine n'y croit plus ; de ce fait, sa poésie apparaît caduque dès

sa naissance, bien qu'elle soit la plus mélodieuse efflorescence du romantisme ; c'est une réussite merveilleuse, mais éphémère.

Ce n'est pas encore le « grand style » cherché. Mais on devine une ambition de style. Heine ne tombe qu'un instant dans l'erreur de Rückert, d'accumuler les images orientales, or sur or, dans le cadre rustique du Volkslied allemand. Ce qu'il conserve, c'est l'acquis de Wilhelm Müller, la mélodie pure, la cadence simple et savante. L'extrême monotonie de son thème sentimental, il en a conscience et arrive à des prodiges d'ingéniosité pour le varier, pour en épuiser tous les motifs. Surtout il y joint l'ironie, et c'est sa découverte propre. Il n'y a pas de si grande douleur qui ne suppose une addition de ridicule, et ce n'est pas là la diminuer, c'est lui donner une grandeur nouvelle. Dieu même a mêlé du grotesque à la vie et toute tragédie implique aussi du comique. De toute situation sort une ironie, un Witz, qui la domine et la juge. La fatalité tragique de Heine ne vient pas, comme chez Werther, de ce qu'il ne supporte pas dans sa plénitude la révélation de la douleur universelle. La révélation est pour lui d'ordre intellectuel, et hégélienne. L'intelligence critique fait le tour du tragique et se place au-dessus du tragique. Elle découvre que si le comique fait partie du tragique, la satire fait partie du lyrisme : cela, les Grecs le savaient, et c'est pourquoi Aristophane est un des leurs plus grands poètes lyriques.

On ne saurait exagérer l'importance de cette ironie : elle sert d'abord à décomposer les formes et les croyances désuètes. Jointe au lyrisme, elle accomplira dans la *Heimkehr* la décomposition des vieilles formes ; dans la *Nordsee*, la formation des nouvelles croyances.

Charles ANDLER.

ARRIÈRE-PLANS RÉVOLUTIONNAIRES DANS LE " FAUST " DE GŒTHE

Les jugements que la critique porte sur la pensée de Gœthe touchant les phénomènes révolutionnaires de son temps sont en général empreints de quelque étroitesse. Ils se limitent à l'attitude de Gœthe en face de la Révolution Française, grâce à quoi les Allemands insistent, non sans complaisance, sur la répugnance que le plus grand de leurs génies aurait éprouvée à l'égard des principes de 1789, déclarés abstraits, artificiels et inefficients.

On néglige ainsi cette Révolution européenne dont les événements de 1789 n'ont été, après tout, qu'un épisode particulier, le plus important sans doute, et qui remplit de ses manifestations multiples la seconde moitié du XVIIIe siècle comme le premier quart du XIXe.

Gundolf lui-même ne s'est pas entièrement libéré de cette tradition. Il fait de notre Révolution le premier fait historique qui ait exercé une action profonde sur la société et la culture de l'époque, transformé soudain l'atmosphère morale et spirituelle dans laquelle se mouvait Gœthe, enfin tragiquement secoué un sol que le poète avait jusqu'alors tenu pour inébranlable. A en juger par « Les Années d'apprentissage de W. Meister », Gœthe aurait considéré l'ordre social auquel il appartenait comme solidement établi. C'est seulement vers la fin du roman qu'apparaîtraient les prodromes d'une décadence et d'une chute irrémédiables. Il aurait fallu, à partir de l'Affaire du Collier, la Révolution Française pour jeter à bas une structure politique que Gœthe jugeait conforme aux lois de la nature et indispensable à sa culture personnelle ainsi qu'à celle de l'élite.

Non certes que Gundolf assimile Gœthe à un vulgaire conservateur. Il n'oublie pas ces aspirations et ces révoltes du « Sturm und Drang » qu'il a su décrire avec une profondeur sans égale,

Mais il estime qu'en face des luttes collectives que menacent de déchaîner les principes de 1789, Gœthe pense uniquement à la place que l'individu doit occuper dans la société, à la sauvegarde de sa culture progressive et harmonieuse, comparant les Français à ces Luthériens du XVIe siècle qui suspendirent le cours naturel d'une vaste Renaissance. Aussi Gœthe ne passe-t-il pas brusquement, comme Klopstock et tant d'autres, de l'enthousiasme à l'indignation.

Gœthe n'a rien, déclare Gundolf, de l'aristocrate légitimiste qui haït la démocratie de toute son âme. Il repousse à la fois la condamnation et la glorification radicales de 89. A mesure que se succèdent les phases de la création poétique qu'il lui consacre, ses vues s'approfondissent et il rend au phénomène une justice de plus en plus éclairée, le considérant comme un fait naturel qui obéit à des lois éternelles dont la poésie doit par conséquent dégager le contenu permanent. Si, avec « La Fille Naturelle », il échoue dans son effort littéraire aussi consciencieux que méritoire, il n'en a pas moins essayé de voir grand. Gundolf peut alors aisément montrer, dans les chapitres subséquents, que la critique sociale de Gœthe va s'élargissant jusqu'à « Hermann et Dorothée » et à la fin des « Années d'apprentissage ».

Mais quand il en arrive à l'achèvement du premier « Faust », le voici qui tourne court. Ayant traité auparavant, dans un chapitre qui se rapporte à la jeunesse de Gœthe, toute la première partie du drame, il ne se demande pas si, pour combler l'intervalle entre les éléments de l' « Urfaust » et le texte définitif, Gœthe a profité ou non de sa nouvelle expérience révolutionnaire. De cet épisode capital Gundolf ne retient que ce mot, d'ailleurs infiniment profond : « Vor der Revolution war alles Bestreben, nach der Revolution verwandelte sich alles in Forderung ». Et nous voici alors au chapitre sur la rencontre fameuse de 1808 entre Gœthe et Napoléon.

Il faut donc élargir la question et revenir sur les arrière-plans révolutionnaires du grand drame, le plus personnel que Gœthe ait écrit, le plus universel aussi en raison de son vaste symbolisme. Il s'agit de montrer, non pas tant ce que Gœthe a pensé de notre Révolution, mais comment il a senti, vécu et poétiquement exprimé tous les bouleversements contemporains. Si l'humanisme de ce prétendu Olympien est grand, c'est justement par l'inquiétude qu'il manifeste à chacune de ses incarnations littéraires.

Or, ce point de départ ne saurait se justifier que si l'on admet qu'au tournant des XVIIIe et XIXe siècles l'Allemagne a passé par une Révolution, tout comme nous avons passé par la nôtre. Est-ce à tort que Novalis affirmait en 1799, dans « La Chrétienté ou l'Europe », que la Révolution Française n'était pas la seule qui eût le droit de se produire sur le continent et qu'une Révolution allemande devrait un jour s'y ajouter, sinon s'y substituer ? Cette Révolution n'avait-elle pas commencé vers 1770 ? Les événements de 89 prennent un aspect exclusivement politique parce que tout un peuple a pu, grâce à la centralisation monarchique, détruire soudain la royauté et la majeure partie de son aristocratie pour se donner une première Constitution républicaine. Mais ils n'en émanent pas moins de profondeurs sentimentales, de passions violentes et de crises angoissantes qui mettent en cause toutes les interprétations traditionnelles de la destinée humaine. Inversement, si la Révolution allemande apparaît surtout comme sentimentale, passionnelle et problématique, elle n'en a pas moins eu une haute signification politique puisque, de par les épreuves que lui ont valu les guerres de l'époque et l'extraordinaire simplification territoriale qui a suivi l'écroulement définitif du premier Reich, elle a pu transformer en nationalisme singulièrement exalté l'inquiet et troublant cosmopolitisme classique ou romantique. Se porter, pour les deux nations, vers ces arrières-plans révolutionnaires, c'est découvrir le terrain commun sur lequel s'est progressivement formé le « Faust » de Gœthe. La France, l'Allemagne et l'Europe entière ne se trouvaient-elles pas devant la redoutable question des rapports entre le Bien et le Mal ? Chrétiennes ou non, n'avaient-elles pas à élaborer une conception nouvelle du salut de l'homme ?

Le premier " Faust "

I. Révolution dans la connaissance

1 Les premières scènes de l' « Urfaust », y compris l'entretien entre Méphisto et l'Etudiant, forment un tout qui contient en germe une tragédie de la connaissance. Faust et Méphisto, Wagner et l'Etudiant en sont les héros. Dûment systématisé, le texte se ramène à trois données nettement distinctes : critique de la science

mécanisée et purement intellectuelle, rejet de toute contemplation entièrement analogique, symbolique ou spectaculaire, révélation d'une réalité terrestre, matière unique de notre connaissance, dans laquelle s'enferme, entre berceau et tombe, tout le destin de l'homme et qui se présente à Faust épouvanté sous les plus terribles et implacables aspects.

Ces trois éléments correspondent, en toute rigueur, aux trois épisodes qui résument l'activité spirituelle de l'Allemagne à la fin du XVIIIe siècle : l' « Aufklârung » et ses excès, le piétisme et ses allures sentimentales ou mystiques, enfin cette nouvelle conception et cette nouvelle pratique, quasi révolutionnaires, de l'existence qui fut celle de l'Allemagne et de l'Europe à la fin du XVIIIe siècle. Nous ne sommes pas si loin que cela de l'existentialisme contemporain !

Son attaque contre la science universitaire, Gœthe la prononce sur deux plans. Sérieuse, profonde et passionnée avec Faust et Wagner, elle se fait plaisante, spirituelle, narquoise et caustique, voire cynique, avec Méphisto et l'Etudiant.

Faust, à qui nulle discipline de son temps n'est étrangère, limite sans pitié le décevant savoir dont il est las à son cabinet de travail et à son laboratoire, à ses livres et à ses instruments de recherche, pauvres écrans intercepteurs entre le monde vivant et lui. Va-t-il jusqu'à nier l'évidente vertu du livre et de l'instrument ? C'est douteux. Le savoir qu'ils nous valent n'est, aux yeux de Faust, qu'artificiel par rapport à cette communion avec l'Univers divin que souhaite le personnage. En face de Wagner qui est, non certes un être méprisable, mais le type du savant sincèrement attaché aux vertus de la connaissance exacte, Faust maintient son attitude, incarnant la révolte de toute une époque contre règles et recettes connues d'avance, contre les disciplines de pure invention humaine, qu'il s'agisse de la virtuosité technique, de l'art ou de l'éloquence, de l'histoire passée, en bref du monde que ce mode de connaissance peut nous permettre d'atteindre.

La critique à laquelle Méphisto, revêtu de la robe professorale, se livre devant le jeune et naïf étudiant, a plus de précision encore. Les images concrètes abondent dans ses amusantes et spirituelles saillies, depuis les brodequins espagnols ou le métier de tisserand qui représentent l'abus du calcul mathématique et de la logique appliqués aux sciences de la nature, jusqu'à cette dissection qui rompt le lien de la vie sans pouvoir le recomposer, la métaphysique étant mise en paragraphes à apprendre par cœur, la médecine,

le droit et la théologie se trouvant maintenus à lointaine distance de leurs vivants objets.

Critique ou caricature ? L'un et l'autre sans doute. Epris de vie intense, de permanent enthousiasme et de génialité créatrice, un jeune poète, issu d'une classe sociale qui affleure pour la première fois à la culture et derrière lequel se profilent Herder et Merck, inaugure cette attaque contre l'intellectualisme qui paraît assez inoffensive pour l'époque, mais qui plus tard, reprise par le romantisme tout entier, dressera l'Allemagne contre l'Occident. L'hostilité de Gœthe procède d'ailleurs moins des lumières elles-mêmes que du lourd pédantisme dans lequel elles avaient fatalement versé en terres allemandes. Que de fois, dans son « Faust », Gœthe reviendra sur Nicolaï, le directeur bien connu de la « Bibliothèque Universelle » !

Moins circonstanciée, mais tout aussi explicite est la renonciation de Faust à la fausse magie et aux signes cabbalistiques, vain spectacle, bon pour crédules esprits. La nostalgie de connaître le mystère des choses et de baigner tout entier dans son ambiance, Faust l'avait déjà exprimée dans son premier monologue, alors qu'il évoquait la clarté lunaire épandue sur les montagnes et les prairies. Mais comment se contenterait-il, tel Nostradamus, du « Loqui cum spiritibus » ? Le génie humain a-t-il le privilège d'intuitions immédiates concernant le secret de l'Univers ? Peut-on, comme l'avait cru Paracelse, atteindre les forces vivantes et les semences fécondes qui agissent en permanence dans notre monde ? Tout à l'heure, Faust condamnait l'abus de l'analyse. Il ne tombera pas dans les pièges de l'analogie. Il rejette, après les démarches compliquées de la logique, les fausses commodités de la connaissance directe. Comme tous les passionnés, Faust passe d'un extrême à l'autre. Dans les deux cas, la déception est aussi totale que l'avait été sa dévotion à la science ou son ravissement momentané devant le signe du Macrocosme.

On sait mieux, en particulier, depuis les travaux d'Agnès Bartscherer, ce que le texte du « Faust » doit aux lectures occultistes de Gœthe. Mais il semble que, dès cette époque, un départ se soit fait dans son esprit entre les dangers que comportaient ces croyances ou pratiques et ce qu'il pouvait y avoir de fécond dans la philosophie de la Renaissance.

Le résultat de cette double renonciation, c'est le désespoir, le désespoir total. Faust et l'Etudiant reçoivent la même leçon, le

premier de l'Esprit terrestre, le second de Méphisto. C'en est fait de l'homme créé à l'image de Dieu, de notre ressemblance avec le Divin, de l' « Imago divina » des anciennes théologies. Le dogme tridentin en avait à nouveau affirmé l'existence indélébile en nous, cette Image pouvant toujours être réveillée et fécondée par la grâce, les sacrements et les bénédictions de l'Eglise. Mais Luther avait osé soutenir qu'elle a été totalement détruite en nous par l'égoïste concupiscence .Elle ne pouvait être par conséquent restaurée que par un acte d'humilité absolue, accompli par l'homme prêt à s'incliner devant la souveraineté de la grâce. Par la voix de l'Esprit terrestre et celle de Méphisto, sur ton tragique et sur ton badin, Gœthe l'anéantit aussi radicalement que le Réformateur. Et c'est là que commence, après la critique des méthodes périmées, la Révolution dans la connaissance.

Si Faust et l'Etudiant se voient ainsi devant le redoutable secret d'une connaissance nouvelle, c'est parce qu'ils sont également sincères et passionnés dans leur recherche. Le jeune étudiant est arrivé à l'Université possédé par le désir de travailler, d'élargir sa pensée, de parvenir aux sources fraîches de la science et de la vie. Ce qu'il reçoit en réponse, c'est l' « Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum », le problème révolutionnaire par excellence, parce qu'il met en cause toute la morale des sociétés. Même sérieux profond chez Faust. Doutera-t-on de la douleur que lui vaut sa double déception, de l'importance qu'il accorde au sentiment vrai, à l'amitié et à l'amour, aux échanges qui s'établissent d'eux-mêmes entre les cœurs humains, à cette communion des âmes qui, héritière de l'Eglise invisible de Luther et du piétisme, est devenue finalement le thème principal de la littérature classique et romantique en Allemagne ? Faust sait bien à quels sévices s'exposent, de la part des pharisiens de l'ordre établi ou de la populace, ceux qui révèlent aux hommes les vrais mystères de la connaissance.

Faust et l'Etudiant ne sont, au fond, qu'un seul et même personnage, présenté sous ses deux faces, à deux moments de la vie, au début et à la fin de ses études. C'est ce qui donne à l'apparition de l'Esprit terrestre son éminente signification. L'Esprit répond à l'ardeur de la recherche faustienne. Faust a eu, par elle et par elle seule, le pouvoir de le conjurer.. En apercevant le signe de l'Esprit terrestre, il a eu ce mot :

« Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen. »

La voilà, la vraie connaissance, l'unique chance de salut. Elle est conditionnée par une expérience terrestre qui se veut et doit se vouloir totale. Si ce vers mémorable est déjà dans l' « Urfaust », c'est que tout le drame futur s'y dessine comme par anticipation. La connaissance est affaire, non de logique ou de contemplation, mais de vitalité, de risque et d'héroïsme. Elle est, à ce titre, un engagement. Connaître, c'est vivre tout ce que notre planète nous offre de joies intenses et de tragiques douleurs. L'être entier de Faust se donne à l'Esprit terrestre :

« Ich fühle ganz mein Herz dir hingegeben ! »

Et cependant la révélation est effroyable. Il faut s'incliner, comme Luther, devant le destin, quel qu'il soit. Humiliation d'une prétendue surhumanité, mais non de l'homme en soi, réduit à ses proportions naturelles, compris dans l'espace dévolu à tous les vivants entre berceau et tombe, entre création et destruction.

C'est donc entre ces deux termes, entre l'être et le néant, que s'inscrivent la destinée et la connaissance de l'homme, les flots de la vie et la palpitante intensité des actes, la trame qui se tisse inexorablement dans les deux sens opposés, cette mer éternelle et sans cesse recommencée, le devenir perpétuel. Voici revenir le symbole du métier de tisserand, que Méphisto appliquait naguère aux abus de la construction logique. Mécanisme extraordinaire, mais cette fois sous-jacent à la réalité même des choses et qui constitue le vêtement de la Divinité, vêtement en voie de se refaire à mesure qu'il se détruit, de se détruire à mesure qu'il se refait. Le tisserand ,ce n'est plus l'esprit intelligent, mais le Temps, principe de formation et de développement internes, principe aussi d'inéluctable mort et d'éternelle destruction.

Que le héros de la pièce s'effondre devant cette révélation, quoi de plus naturel ? Cantonné dans son culte du savoir et de la technique, Wagner ne saurait en comprendre ni la tragique surprise, ni les bienfaits ultérieurs. Certaines épreuves sont épargnées aux médiocres.

Le texte de l' « Urfaust » nous laisse ici devant le vide. Mais Gœthe, lui, ne nous abandonne pas. Condensée en un petit nombre de vers admirables, mais d'un laconisme quelque peu déconcertant, cette révélation se poursuit et s'épanouit dans les œuvres de jeunesse, surtout dans les grandes odes et dans les fragments

lyrico-dramatiques qui s'y rattachent, si proches en général de l'« Urfaust » par l'allure et le ton. Que d'extraordinaires ferments ces créations poétiques si spontanées contiennent pour une philosophie nouvelle, pour cette religiosité panthéiste qui s'emparera bientôt de l'âme allemande pour la déchristianiser !

C'est, dans le « Wanderer's Sturmlied », le génie protégé par sa ferveur intérieure contre les multiples épreuves de l'existence, mais s'y risquant tout entier, centré qu'il est sur la chaleur solaire, foyer de notre univers et principe d'ardeur universelle. C'est encore, dans le « Prométhée », l'artiste qui, rompant avec les faux dieux et commettant ce « péché actif » dont Nietzsche parlera bientôt magnifiquement dans « La naissance de la Tragédie », s'enferme dans la vérité de son être intérieur et la sphère de son activité propre, l'artiste dont l'évolution n'est régie que par la loi du temps, qui s'entretient avec Minerve comme avec son âme personnelle et ne peut dire à personne s'il se réconciliera un jour avec les dieux. Et c'est enfin ce Voyageur qui, sur les ruines d'un temple construit par la main des hommes, célèbre l'éternelle germination de la Nature et contemple, sur ses genoux, l'enfant plein de vie, tourné vers sa croissance et son devenir. Ce qui est immortel, ce n'est pas l'œuvre créée, mais la création elle-même, l'acte créateur qui se répète sans cesse. N'est-ce pas déjà suggérer que, si la destruction est l'un des deux aspects fondamentaux de l'existence, elle est et reste subordonnée à la création, pour cette bonne raison qu'elle ne saurait porter que sur ce qui a été au préalable créé. Couché dans l'herbe, Werther peut évoquer la Nature sous les espèces du Monstre qui engendre et dévore à la fois ses propres créatures. N'est-ce point là la connaissance qui se confond avec la vie, la pensée qui ne fait qu'un avec l'acte ?

Que signifient alors, dans cette ambiance singulière, à la fois philosophique et poétique, le bien et le mal ? Au temps de leur jeunesse, Gœthe et Schiller sacrifient au Dieu qui est Energie pure, au Dieu dont la grandeur et la puissance se manifestent simultanément dans ce ciel et cet enfer que nous sommes à nous-mêmes et qui coexistent sur une terre où les joies les plus pures d'un paradisiaque Eden voisinent avec les horreurs les plus atroces, voire même les conditionnent, comme dans la tragédie de Marguerite.

La plupart des héros que Gœthe met en scène dans les drames de cette époque sont en révolte contre l'ordre social, et cela parce

qu'ils communient avec la Nature créatrice et destructrice, ne pouvant, de ce fait, accepter les limites que la société leur impose. Car il s'agit, avant tout, pour Faust-Gœthe, de pénétrer jusqu'à la vie intense qui, se dérobant sous les apparences d'une illusoire stabilité, transforme sans cesse toutes choses, et d'entrer en relation intime avec tous les êtres. Que la Nature, ainsi comprise et sentie, soit auprès de lui pour le soutenir ou le guider, et le génie pourra vivre sans autre souci que de donner libre carrière aux forces diverses que recèle sa personnalité. Peu lui importent les conflits avecl es opinions du jour et les conventions sociales.

Voici pourquoi Gœtz von Berlichingen ne peut s'accommoder du régime que Princes et Villes ont accepté et qui assigne d'étroites limites aux droits de l'ancienne féodalité. Il n'admettra qu'une seule justice : celle que les chevaliers se rendaient jadis à eux-mêmes. Pour satisfaire son ambition passionnée, Clavigo trahit l'honneur et la fidélité à la parole jurée. Fernando se moque des règles de la morale vulgaire. Crugantino, cadet de bonne famille égaré dans un milieu de gens sans aveu, type de vagabond génial, trouve la société bourgeoise intolérable. Werther se brise contre les barrières sociales qui s'opposent à son amour et à son talent. Le génie ne connaît, comme règles de vie, que l'ardeur, l'originalité et l'indépendance. Sa discipline et sa maîtrise, il les a eu lui-même, et c'est son démon intérieur qui les lui dicte.

Il est donc à lui-même son propre législateur et son souverain juge en matière de morale et de religion. Il comparera les prescriptions conventionnelles à ces digues et canaux de dérivation qu'édifient ou creusent les riverains d'un fleuve impétueux, pour protéger contre ses débordements éventuels leurs artificielles installations et leurs minuscules existences. Hercule rencontra-t-il jamais la Vertu dans ses courses à travers le monde ? Personne aux enfers n'est capable de la lui définir. Elle n'a de sens que pour demi-dieux et héros, alors qu'elle implique richesse et exubérance, joie de vivre et de créer. La vraie vertu consiste à vivre en pleine spontanéité, selon l'instinct naturel. Vice et vertu ne s'opposent que sur le plan factice de la morale conventionnelle.

Cette tendance à l'amoralisme, Gœthe la note chez ses contemporains, en lui imposant d'ailleurs le secret de sa maîtrise personnelle et sans doute aussi sa croyance à des lois qui dominent la destinée humaine et qu'il ne fait pas bon transgresser. Si Faust se sent, non certes l'égal de l'Esprit terrestre, mais en quelque

manière immortel comme lui, c'est justement parce que, dans son élan, il suit la Nature créatrice. Nous ne sommes tout de même pas au-delà du bien et du mal !

Révolution contre la raison, contre une morale conceptuelle, contre toutes les barrières artificielles qui se dressent devant cette liberté d'action privilégiée, mais légitime aussi, et qui est celle du génie humain quand il s'adonne à la passion déclarée divine ! Gœthe n'a pas attendu les événements de 1789 pour aborder des problèmes et adopter des attitudes qui sont de nature évidemment révolutionnaire. La liberté qu'il revendique ou que s'arroge ses compagnons de jeunesse n'a pas grand chose de commun avec les libertés qu'impliquent les Droits de l'Homme et du Citoyen.

Au fond, sa démarche n'est-elle pas, mutatis mutandis, analogue à celle de Luther ? En révolte contre la scolastique et les mécanismes soigneusement montés de la piété ou de la hiérarchie catholiques, en révolte aussi contre la haute contemplation mystique, le Réformateur lance soudain la chrétienté dans une insécurité totale, mettant en question, avec une hardiesse jusqu'alors inconnue, toute la destinée de l'âme devant et après la mort et définissant le salut en termes entièrement nouveaux pour le temps. Certes, on ne l'accusera pas de confondre le mal et le bien, de mêler ensemble régénération et corruption ! Il accentue au contraire le pessimisme chrétien. Pour lui, la relation entre le mal et le bien, entre la perdition et le salut implique, au point de départ, une sorte d'hiatus entre la créature et son Créateur. L'homme naturel, conduit par une diabolique préoccupation de lui-même, représente toutl e mal, Dieu la totalité du souverain Bien et du salut.

Mais encore s'agit-il de savoir ce que Luther entend par grâce divine. Il l'identifie à la Volonté divine, laquelle Volonté doit commander tout notre destin, voire s'identifier avec lui. S'incliner devant la grâce souveraine, c'est donc accepter par avance, et toujours avec joie, ses décrets et décisions, non seulement les bénédictions qu'elle peut nous prodiguer, mais aussi les épreuves et les maux affreux qu'elle peut également nous ménager dans sa mystérieuse et insondable action sur nous et notre monde.

Qu'est-ce à dire, sinon que, la scolastique, la mystique et les formes extérieures de l'organisation ecclésiastique étant ébranlées en leurs fondements, nous perdons notre sécurité traditionnelle, les refuges consacrés par un usage séculaire et nous trouvons, dénudés ,devant un incompréhensible destin qui peut nous recréer ou

nous anéantir. Si, de ce point de vue, l'homme n'est que concupiscence, proie d'une corruption radicale, il n'a plus la liberté de choix entre le mal et le bien. Le libre arbitre lui est refusé. Il n'est que mal. Il se meut sur un plan qui se trouve déjà, en pleine théologie luthérienne, au delà du bien et du mal. Ce qu'il sait, de toute certitude, c'est qu'au bout il y a la mort et qu'à l'heure dernière le chrétien est seul devant son Dieu.

Il vaudrait certes la peine de voir comment la pensée allemande, partant du luthéranisme primitif, a franchi le vaste intervalle qui lui a permis d'aboutir au singulier amoralisme du « Sturm und Drang ». On trouvera évidemment, sur cette route, ce jalon essentiel qu'est l'optimisme de Leibniz qui, admettant la perfection grandissante dans la hiérarchie naturelle des êtres, interprète le mal comme simple privation. Mieux vaudrait encore, sans doute, se demander pourquoi Hamann, héritier de la théologie de la Croix et de tout le pessimisme luthérien, tel qu'il reparaît dans le piétisme, a fini par proclamer divins la passion et le génie, préparant ainsi les voies au panthéisme ultérieur.

Est-ce déjà une conception « existentialiste » de la vie ? Il n'est nullement défendu de le penser. On pourrait même rappeler, pour justifier la question, que la pensée primitive de Luther est l'une des sources de Heidegger. Luther a évidemment renouvelé, pour son temps, la conception et la pratique de l'existence humaine, sa relation avec la vie universelle, la place qu'elle occupe entre naissance et mort, entre création et destruction. Mais, sans insister plus longuement sur Luther et les siècles qui le séparent du « Sturm und Drang », ne peut-on découvrir chez Gœthe, dans l' « Urfaust », dans les odes et les fragments dramatiques de sa jeunesse, un existentialisme moderne naissant ? L'effrayant visage de l'Esprit terrestre, notre champ de vision intellectuelle impitoyablement réduit à ce que nous pouvons saisir et appréhender de la réalité immédiate, de la destinée humaine enfermée entre berceau et tombe, la place éminente que la mort, voire le suicide, prend dans ce panthéisme de l'élan vital et du titanisme créateur, l'apologie enthousiaste de la vie universelle et divine, la confusion partout latente entre liberté et vitalité, ne sont-ce pas là les signes aussi évidents que précis de cette tendance à concentrer toute la pensée philosophique sur le problème de la condition humaine sur terre ?

2. Tel est le point où Gœthe nous laisse en suspens, vers 1775,

quand il se rend à Weimar. La publication du Fragment de 1790 ne sera pas ,quinze ans après, chose indifférente. Elle constitue, au contraire, un jalon de toute importance, justement parce qu'elle coïncide avec le début de la Révolution Française. Trois étapes se dessinent avec netteté dans cet intervalle de temps : les dix premières années de Weimar, le Voyage en Italie et les lendemains de 89, qui nous amènent à cette année 1797, où Gœthe a repris le fil interrompu de son « Faust ».

Les hasards qui ont fait de Gœthe le premier fonctionnaire de la Cour après le Duc, correspondent à une période de luttes qui ont eu un caractère plus tragique qu'on ne le pense en général et appris à Gœthe l'art de se vaincre. Que de désillusions après les premières surprises et ivresses ! Que de plaintes au sujet des charges assumées, des fantaisies ducales, d'une misère générale devant laquelle Gœthe sent toute son impuissance ! Ne faut-il pas être, s'écrie le poète, imbécile, fripon ou fou pour s'occuper de politique sans être Prince ? Le ver est partout dans le fruit magnifique d'une maturité classique dont la fécondité se trouve à tout instant entravée.

De là ce goût éperdu de pureté, de modération et de discipline intérieure qui s'exalte, en Suisse, devant la solidité et l'éternité des masses montagneuses, devant ce qui, dans un monde menacé de destruction, résistera toujours aux atteintes du Malin. Quand la leçon que Gœthe dégage de cette expérience lui apporte la clarté qu'il souhaite, c'est alors qu'il part pour Rome, à seule fin de la consacrer par une méditation de l'ordre éternel. Gœthe s'est comme rapproché du bien. Le mal tombe de lui, un peu chaque jour, comme peaux ou écailles. Non certes que la libération soit aisée, car le mal a en nous, déclare le poète, la ténacité du ver solitaire.

Comme son Iphigénie, Gœthe sent qu'il a les Dieux avec lui. Que Lavater et le clergé le dégoûtent de la religion, sans doute. Mais il n'en croit pas moins à l'esprit qui se révèle dans l'harmonie des choses et apparaît uniquement à ceux que leur courage rend capables de sonder sans relâche la Nature et la Création. Gœthe semble voir à cette époque, dans l'humanité décadente, une sorte de tragique dérogation aux lois de la vie universelle. La société représente à ses yeux le désordre et la Nature l'ordre.

Nul doute que le Voyage en Italie ait été pour Gœthe l'évasion indispensable. Il s'y abandonne, cette fois sans réserve ni arrière-pensée, à la contemplation mystique de la Totalité divine, telle que

son panthéisme et sa religiosité tellurienne l'impliquent. Gœthe sait ce que vaut une tâche terrestre déterminée, une activité orientée vers le bien de la Communauté. On ne peut certes acquérir, en se plongeant avec hardiesse dans la diversité du réel, qu'un savoir partiel. Nul ne saurait résumer en soi toute l'Humanité. L'essentiel est que l'ordre s'affirme dans sa lutte contre le désordre, lutte qui est la suprême épreuve.

Ainsi s'explique cette intense réflexion du Voyage en Italie, gouvernée par la raison hellénique, en particulier par la pensée de Pythagore. En recherchant une loi de l'homme et de la société qui coïncide avec la loi du monde, Gœthe retrouve Spinoza et Leibniz, ainsi que son initiation pythagoricienne de Strasbourg. Qu'il s'agisse du pentagramme ou du nombre d'or, c'est, dans les monuments de Palladio, l'application des formules pythagoriciennes. Voici l'époque où classiques et futurs romantiques commencent à s'abreuver à la même source et où Gœthe s'assimile le riche héritage du monde gréco-oriental, où Platon et Plotin commandent sa pensée. Il est vrai de dire, en ce sens, que le Voyage de Gœthe en Italie est un retour à une patrie spirituelle, la tentative d'un poète qui, doublé d'un savant, veut rapprocher la pensée du monde sensible et aboutir à leur adéquation. C'est la recherche, admirable en soi, d'un nouvel humanisme au sein duquel s'équilibrent le sens du tragique et l'optimisme de la foi. Gœthe ne recule que devant les témérités modernes ,devant les fresques de la Sixtine et l'inquiétant titanisme de Michel-Ange, devant cette surhumaine individualité qui devait cependant lui rappeler son culte de jadis pour Shakespeare et les grands révélateurs. Mais ce titanisme semble lui être désormais devenu étranger (1).

Après cette évasion dans ce pays magnifique et dans le monde des formes parfaites, où seules certaines violences volcaniques du sol, la découverte de Michel-Ange et quelques manifestations sociales inquiétantes avaient semé le trouble dans cet oasis de détente apaisée et de calme contemplation, Gœthe passe, presque sans transition, aux années de bouleversements inouïs, aux guerres de la Révolution et de l'Empire. Il avait fallu clore brusquement l'incomparable idylle, reprendre les tâches administratives,

(1) Voir l'excellente étude de R. Michéa sur le « *Voyage en Italie* » de Gœthe (Thèse de doctorat, 1945).

se contenter de la petite cité où, malgré tant d'obstacles, Gœthe pouvait encore le mieux œuvrer. Exaltée par tant de glorieux souvenirs, sa curiosité scientifique n'a d'égale que la patience de sa recherche. Son esthétique se précise et il découvre dans l'art des lois aussi nécessaires, aussi logiques dans leur mouvement interne, que celles de la nature. Il se risque même dans la pure philosophie et puise, dans la critique kantienne de la faculté de jugement, les vues complémentaires les plus opportunes. Il ne s'inscrit en faux que contre la doctrine du mal radical, telle que le philosophe de Kœnigsberg l'expose dans son traité sur la religion.

Mais Gœthe voyait, depuis des années, monter la Révolution. Il avait connu, au temps du « Sturm und Drang », à Leipzig comme à Strasbourg, les scandales de la cour de Saxe et de la cour de France, ainsi que la décrépitude du Saint-Empire. L'expérience de Weimar l'avait initié aux folies du Duc, à la vilenie des courtisans, à l'effroyable situation des paysans et des tisserands. Voici que l'affaire du Collier lui révèle de nouveaux abîmes d'immoralité et d'horreur. Secoué par une sorte de frisson prophétique, il tient à ses amis d'étranges propos. Quand éclate la Révolution Française, il garde momentanément le silence. Il n'y fait allusion qu'en Mars 1790. Il avoue cette fois que cette Révolution est, pour lui aussi, une Révolution, une Révolution qu'il lui faut intégrer de force dans sa conception du monde.

N'oublions pas que, si Gœthe ne s'était tout d'abord occupé que du petit duché, alors indépendant sous l'égide de la vieille Constitution impériale, le problème prussien avait, à son tour, projeté son ombre sur l'activité du poète. Alors que ce dernier pensait à une Ligue du Sud contre Frédéric II, le Duc de Weimar s'était mis à la remorque de la Prusse, d'une Prusse prête à diriger le mouvement pour en tirer profit et détourner d'elle le danger. Charles-Auguste ne s'était-il pas engagé à lui donner son concours militaire en cas de conflit ? Sans doute est-ce à ce moment que Gœthe a lu le livre de Mirabeau sur les scandales de la cour de Prusse. Telles sont les origines de cette « Campagne de France », qui fait avec le « Voyage en Italie », un si saisissant contraste. Gœthe ne cache nullement la répugnance qu'il éprouve à s'occuper des problèmes révolutionnaires dont on lui rebat les oreilles depuis 1789, en particulier du conflit mortel entre aristocrates et démocrates. Si, au cours de la campagne, il conserve sa bonne humeur et fait preuve d'un indéniable courage ,voire d'une sur-

prenante témérité, cette expérience de la guerre lui révèle la perpétuelle alternance entre l'ordre et le désordre, entre contestables réconforts et destructions irrémédiables. L'effondrement soudain de tant de bonheurs humains accable sa pensée. Quant aux émigrés, c'est l'opposition entre leur misère présente et l'insolence de ce luxe périmé dont ils conservent les vestiges, qui hante l'esprit de Gœthe. Il n'ignore pas que ces fugitifs sont directement responsables de la grande tragédie sociale.

Gœthe se hausse toutefois à un niveau supérieur quand il interprète les événements comme une vaste catastrophe qui suit sa loi propre au même titre qu'un phénomène naturel et normal. Il voit si bien la succession des causes et des effets qu'il finit par s'expliquer le désastre allemand et se résigne à l'inévitable, ayant compris la signification de Valmy. S'il domine ainsi la situation, c'est qu'il admet le principe de la destruction comme étant dans la nature même des choses. Aussi n'est-ce ni superficiellement ni médiocrement qu'il est touché par de si retentissantes chutes. Ces bouleversements, qui se produisent soudain de toutes parts, après une longue et invisible gestation, lui apprennent, au lendemain de sa méditation italienne sur l'ordre suprêmement harmonieux que l'art et la sagesse introduisent dans le monde, ce que signifie l'alternance entre la création organique et l'aveugle destruction, alternance dont il fera bientôt, vers 1810-1812, le thème central de ses Mémoires.

Il s'empare donc du phénomène révolutionnaire tout entier. Mais il n'entre pas dans la Révolution en homme de parti. Les termes de ce conflit « naturel » sont pour lui, d'une part la formation progressive de l'individu par l'expérience de la vie, la science et la culture, d'autre part les changements et les métamorphoses que manifestent les époques révolutionnaires. La Révolution est dans les choses. Gœthe n'en écarte, en principe, aucune expression, aucune forme. S'il lit un jour le cahier des doléances qu'un notaire de l'Est avait apporté à Paris en 1787, il comparera la modestie de pareilles revendications avec le débordement de désespoir, d'orgueil blessé et de violences massives qui va se produire peu d'années après. Ce qu'il souhaite, c'est que l'Allemagne, même si elle doit subir les répercussions et les conséquences du phénomène voisin, ne se mette pas en mesure d'imiter la Révolution occidentale. Si Gœthe se réjouit de voir les clubistes quitter Mayence, il n'approuve nullement les représailles que certains

Allemands entendent exercer contre ceux de leurs compatriotes qui, par faiblesse, ont cédé au désir de suivre les Français. Il sauvera même, au péril de sa vie, un Allemand menacé pour ce motif.

Certes, son expérience de Weimar lui permettait de comprendre certains aspects de la Révolution Française. Il n'avait que trop connu les abus passés et ne s'expliquait que trop clairement les réclamations de la bourgeoisie. Il n'ignorait pas non plus qu'on ne saurait en un clin d'œil réformer tant de tares et que, malgré la nuit fameuse du 4 Août, le changement ne s'opérerait qu'avec lenteur. La Terreur et le déchaînement des violences populaires, l'exécution du Roi et les massacres de Septembre ne pouvaient que lui inspirer une sorte d'horreur sacrée. Les crimes de la Révolution, le passage immédiat de la tyrannie monarchique à la dictature populaire, la barbarie de la guerre civile ou militaire, autant de sinistres écrans qui se dressaient, inexorables, devant son rêve de beauté, si amoureusement caressé en Italie. Aussi songe-t-il de nouveau, vers 1793, à l'évasion. Il veut, comme il l'écrit à Jacobi (1), tracer autour de lui une sorte de cercle où, en dehors de l'amitié, de l'art et de la science, nul ne pourra plus pénétrer. Il voudrait oublier, comme nous aujourd'hui, les maux sans nombre de la pauvre Humanité. Or, ces maux ne cessent de se multiplier : mort de G. Forster, exécution de Madame Elisabeth, nouvelles atrocités terroristes sous Robespierre. De toutes parts, on lui confie, dans l'affolement de l'heure, de précieux objets. Il gémit de devoir quitter sa Christiane. Il est un isolé que la société de Weimar ne comprend plus, quand elle ne lui témoigne pas la plus haineuse hostilité. Il n'est plus l'oracle jadis tant écouté. On ne s'intéresse même plus à ses œuvres. Et, en ce temps où il s'attaque héroïquement, sur plan littéraire, à une matière trop neuve pour lui, ses écrits n'ont ni la vie ni la perfection de jadis. Gœthe traverse le désert.

On sera donc fondé à se demander si Gœthe a entrevu certains dessous des temps révolutionnaires, en particulier ce que Mr. B. d'Astorg appelle « Les éléments du monde de la Terreur ». Est-ce en vain que Gœthe représente Cagliostro dans « Le Grand Cophte » ou fustige peut-être un Lavater dans la « Cuisine des Sorcières » ? Ne connaissait-il pas toutes les folies de cette époque, d'une époque où, vers la fin du « Sturm und Drang » allemand, on voit un Saint-

(1) Lettre du 19 août 1793.

Just et un marquis de Sade en France, un William Blake en Angleterre, se porter, à leur manière, au-delà du bien et du mal et exprimer certains doutes en termes qui peuvent s'appliquer au premier Faust ? (1)

Ce Saint-Just, qui préférait aux principes le dynamisme interne de la Révolution, n'était-il pas un « Stürmer » à sa façon ? Lui qui voudra un jour forcer à la vertu les magistrats et la jeunesse, il avait utilisé l'érotisme pour attaquer la monarchie et les courtisans, l'Eglise, les nonnes crédules et les moines lubriques. Dans la prison où, après une escapade hardie, une lettre de cachet l'avait soudain cloué, son imagination avait tout droit plongé aux profondeurs où l'on découvre les désirs et les terreurs élémentaires de la condition humaine. L'obsession particulière au prisonnier lui avait révélé les aspects les plus sombres de l'homme. Il y a tant d'hypocrisie chez ce dernier que le crime se confond pour lui avec la vertu. Aussi Saint-Just ne séparait-il pas le bien du mal. Tel Gœthe à l'époque du « Sturm und Drang », il voyait dans la criminelle désobéissance de Prométhée le point de départ d'un progrès décisif pour l'Humanité, ce péché actif qu'un jour Nietzsche célébrera dans « La Naissance de la Tragédie », le vice engendrant ces bienfaits dont les générations subséquentes auront le privilège, la vraie sagesse ne consistant pas à fuir le mal pour pratiquer le bien, mais à bander tous les ressorts de l'énergie humaine, ressorts qui meuvent à la fois les deux engrenages du mal et du bien. Faust fait-il maintenant autre chose quand il risque le pari et conclut le Pacte ?

De ce point de vue, le sadisme lui-même se présentait comme un système moral. « Il n'y a, disait le Marquis, aucune action, quelque singulière que vous puissiez la supposer, qui soit vraiment criminelle, aucune qui puisse réellement s'appeler vertueuse ». Par son caractère évident de grandeur et de sublimité, le crime l'emportera toujours sur la monotonie de la vertu. Ce qui nous plaît, c'est l'âme avide de force. Le monde réclame une plus grande intensité de vie. La Nature peut se comparer à une gigantesque Matrice qui engendre à la fois le banal, le monstrueux et le sublime. L'homme n'est-il pas son ennemi juré ? Les conventions et les disciplines sociales ne sont-elles pas là pour asservir la puis-

(1) Voir Bertrand d'Astorg, *Introduction au Monde de la Terreur* (Paris Ed. du Seuil, 1946).

sance de recréation et de renouvellement, pour briser le Devenir ? Que vaut l'individu quand il ne porte pas en lui le Désir universel ? La Société invente les lois qui tuent l'individu. C'est elle qui, sur le plan de l'amour, impose à tous le mariage et la procréation. Les passions qui se donnent libre cours en dehors de cette ligne seront férocement châtiées. N'est-ce pas en germe la tragédie de Marguerite ?

Plus importantes sont toutefois les déclarations du Marquis sur la création et la destruction. Car elles rappellent étrangement le thème du premier entretien entre Faust et Méphisto. Indifférente, cruelle et égoïste, la nature crée et détruit. Sans les destructions, rien ne naîtrait. La destruction est, au même titre que la création, une loi de la nature. Propos qu'on voit reparaître dans l'œuvre de William Blake qui, travaillé par la nostalgie de l'amour fou et du désir accompli, découvre le mal radical dans la limitation des instincts par la raison, l'interprète comme une force active aussi nécessaire que salutaire et risque l'apologie de l'énergie pure: Pourquoi ne prendrait-on pas parti pour l'enfer, pour préparer l'avènement d'un monde de fureur déchaînée ? Si Dieu a formé en même temps le Tigre et l'Agneau, c'est que le bien et le mal sont phénomènes complémentaires et que la méchanceté est la contre-partie de l'amour. Elément purement passif et engendré par la raison, le bien donne naissance à la terrible loi matrimoniale et tout pouvoir au sacerdoce. Mais sachons que, si l'énergie est, dans son déploiement, le ressort du progrès, elle est en même temps destructrice. Et la maxime de ce monde sera, selon Blake, « Ce qui peut être créé, peut être détruit ». Dans le « Faust », Méphisto dira : « Ce qui vient à l'existence n'est bon qu'à être détruit. » De la mort naît la vie et l'homme libre se manifeste par la transgression de la loi. Si Jésus fut si grand, c'est parce qu'il osa se révolter contre la raison. Et Blake de passer alors à l'apologie de la pure inspiration, du poète créateur qui ouvre la voie aux révélations supérieures de la vie irrationnelle, en rupture de ban avec la sagesse des Nations.

Ces dessous de la Terreur, qui ont reparu, sous forme prodigieusement amplifiée, dans l'hitlérisme triomphant, rappellent par certains côtés les tendances profondes du « Sturm and Drang ». Mais Shakespeare et Rousseau avaient enseigné aux jeunes révolutionnaires allemands de la première heure le secret de la maîtresse individuelle et la victoire de la raison vivante sur les pas-

sions qui tuent l'individu au lieu de l'exalter. Le classicisme, dès ses débuts, opposera aux instincts déchaînés l'infranchissable barrière de l'ordre moral et l'inéluctable châtiment réservé à ceux qui le transgressent. Quand Gœthe, vers 1790, publie le « Fragment » de Faust, il y introduit ce vaste tableau social qu'est « La Cuisine des Sorcières » et en outre la scène « Wald und Höhle », dont le ton et l'allure diffèrent assez sensiblement des violences spontanées qui se déchaînent dans l' « Urfaust ». Il y laisse toutefois un élément qui date de l' « Urfaust », le thème du génie dévastateur qui, tel le torrent emportant la chaumière, condamne au malheur une humble destinée. On sait que, dans le texte définitif de 1808, Gœthe a très opportunément placé la scène avant la séduction. Or, si Faust célèbre ici la Nature telle que nous la révèle une science vivante, il ajoute que cette Nature est loin d'être toujours calme et que de soudains orages peuvent détruire avec fracas la forêt. L'homme peut sans doute se réfugier dans d'austères et fécondes études. Mais ses passions l'entraînent à ces brusques débordements qui menacent son existence et dont Méphisto, le compagnon abhorré, mais indispensable, se fait l'instigateur .Si Faust va du désir à la jouissance, il a, dans la jouissance même, la nostalgie de son propre désir. Le désir du désir hante son âme. Méphisto est là pour lui rappeler le désespoir de celle qu'il a affolée d'amour et de promesses. Faust n'a plus le choix. Il sait à l'avance qu'au lendemain de joies paradisiaques ce pourra être, pour Marguerite et pour lui, l'enfer sur terre. Point n'est besoin de passer de l'ange à la bête. En accomplissant son simple devoir et en rejoignant Marguerite, Faust est sûr de tuer celle-ci. De tant d'amour doit procéder une totale destruction. Ou alors Gœthe n'aurait pas dû maintenir dans son texte la tragédie de Marguerite ! Mais avec quelle spontanéité n'avait-elle pas jadis jailli de sa géniale conception ! Comment la modifier ou l'abandonner ?

Ce douloureux problème de la condition humaine, d'autant plus tragique qu'il coïncidait, vers 1806-1807 et au moment même où Gœthe achevait son premier « Faust », avec de terribles revers nationaux, hantait aussi, à cette époque, l'esprit de Hegel. C'est au cours de ces années marquées par le destin qu'il écrit « La Phénoménologie de l'Esprit ». Livre singulièrement vivant, articulé tout entier sur les drames du jour et dont il est aisé de démontrer qu'il est aux origines de l'existentialisme moderne.

De même que Gœthe-Faust s'installait, au point de départ,

entre la science mécanisée des Universités et la fallacieuse mystique des symboles et des signes, de même Hegel procédait de l'opposition entre le rationalisme des lumières et les trompeuses illusions de certain romantisme. « Aufklärung und Schwärmerei », telles étaient les conceptions et les attitudes en présence. Il fallait montrer que la conscience réelle de l'individu, participant de cette vérité que représente l'Esprit substantiel et absolu, n'existe que par lui. Sans doute la recherche de Hegel visait-elle l'Etat de l'avenir et la future Communauté allemande, alors que le premier « Faust » de Gœthe ne trahissait aucune préoccupation de ce genre. Mais Gœthe n'allait-il pas, dans les années subséquentes, élaborer un rêve analogue dans les « Wanderjahre » et le second « Faust » ?

La Phénoménologie contenait toutefois les éléments essentiels du drame faustien. Hegel s'en doute bien quand, dans la deuxième édition de son ouvrage, il commente le « Faust » de Gœthe (1). Dans le « Faust », dit-il en substance, l'individu se tourne vers la vie concrète pour la cueillir à pleines mains comme un fruit mûr. C'est la sensation, c'est le plaisir qui lui procurera l'union immédiate avec l'Etre, union qui est l'objet suprême de son aspiration. La vanité de cet effort ne tarde pas à se manifester. En pareil cas, la conscience personnelle se fait esclave de la nécessité extérieure. Elle ne s'appréhende plus dans ce qu'elle a de singulier. Comment le Moi trouverait-il le repos dans cette pauvre acquisition que constitue la suite des déterminations sensibles qu'il embrasse ? L'individu se déprend ici de lui-même. Jugement exact, mais dans la mesure seulement où cette interprétation de « Faust » est valable. Or, elle ne semble pas l'être, puisque Faust, tout en acceptant le compagnonnage de Méphisto et en se risquant dans une expérience totale où abonderont le mal et le péché, sauve sa personnalité, puisqu'il maintient la permanence de l'effort qui le porte vers la clarté, sans jamais se complaire dans une vision, fatalement éphémère et illusoire, d'harmonie et de beauté parfaites.

Hegel n'en comprend d'ailleurs pas moins l'angoisse de l'esprit isolé dans le monde extérieur, au milieu d'objets qui sont apparemment étrangers à la nature et dans lesquels il ne saurait reconnaître son image. En tant qu'existentielle, la conscience de soi

(1) Voir Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris, Aubier, 1945), p. 139.

surgit hors de la vie universelle, sachant que, si elle est créée, la mort est son destin et qu'elle en est réduite à édifier, de par la succession même des générations, l'histoire et le devenir humains. De ce point de vue, vitalité et conscience de soi peuvent être termes antinomiques. Une médiation doit intervenir, en vue de réconcilier le sentiment, qui nous lie à la vie universelle, et l'idée, qui est fait de conscience, le monde extérieur et l'activité intérieure de l'esprit, la réalité objective et la subjectivité, l'Infini et le Fini. Seul et unique moyen de dépasser, d'une part la philosophie rationaliste qui ne s'attache qu'aux essences abstraites et sépare du fini l'infini substantiel, d'autre part la pensée romantique qui, ignorant la réflexion de l'esprit et sa valeur intrinsèque, plonge dans l'Absolu comme dans une nuit où s'absorbe la conscience, l'extase et l'édification de substituant ici au savoir, le fini se dissolvant dans l'infini.

C'est bien là, mais fixé en termes plus humains et plus directs, le point de départ de Faust. En se créant son contenu, la liberté de la conscience exprime le réel. L'esprit rompt avec sa propre immanence intérieure, faite de logique purement abstraite ou de fallacieuse harmonie. Il sort de soi. Il se sépare de cette pureté primitive. Il risque la chute dans la réalité, dans les choses multiples et confuses, chute qui doit être suivie d'une rentrée en soi, d'une remontée, d'une ascension. Ce que la conscience ne saurait éviter, pour se former en vue du réel, c'est une suite ininterrompue de douloureuses épreuves. Au bout de ce processus, le savoir que l'esprit a de lui-même, — et il ne peut savoir, comme le déclare à Faust l'Esprit terrestre, que ce qu'il est capable de saisir, — coïncidera avec le Devenir historique. La pensée réfléchie s'intègre ainsi dans la connaissance objective. En se rapportant à l'objet, la connaissance ne fait que se rapporter à elle-même. Si le sens commun sépare l'objet et la connaissance de soi, ces derniers n'en sont pas moins les deux aspects d'une seule et même activité spirituelle, arbitrairement disjoints.

On passe ainsi de l' « an sich » ,ou monde extérieur ,au « für sich », ou conscience réfléchie. Le monde extérieur s'intériorise à nous, la réalité technique et le devenir n'étant autre chose que la révélation progressive de l'esprit à lui-même. Dès que nous interrompons ce travail de médiation, qui exige un permanent et douloureux effort, alors l'esprit se condamne, soit à la stérilité de 'activité logique et mécanisée, soit à celle de la contemplation du

« beau moment ». Engagée, de son propre mouvement, dans le réel, la conscience y fait une libre expérience. Mais, comme cette liberté ne peut pas ne pas se vouloir elle-même, la présence de la nécessité est ici évidente en soi.

C'est d'une grande crise qu'il s'agit. La conscience moderne doit se réconcilier avec le Destin et retrouver le secret de l' « Amor fati ». L'esprit indécis, tiraillé entre un monde vieilli que maudit Faust et un monde à naître que Faust n'entrevoit qu'à la fin du drame, doit, selon Hegel, rentrer en lui-même et accomplir l'indispensable démarche en s'inhibant au réel, de manière à fondre ensemble le particulier et l'universel. Une fois engagée dans le réel, la conscience s'élèvera de la simple perception à la connaissance rationnelle. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'elle révèle la dignité humaine. Tandis que le sujet s'appréhende comme être « pour soi », le monde de l' « en soi » conserve cette réalité que lui confèrent la certitude sensible et la perception.

La conscience de soi est donc désir infini, nostalgie à jamais insatisfaite, sentiment perdurable d'une secrète déficience et d'une profonde lacune, besoin d'un supplément d'être, notification d'un vide qui ne saurait se combler que progressivement, jamais en totalité. En fait, ce vide se veut lui-même. Il est, comme désir du désir, condition de progrès ,aiguillon et stimulant éternels. Par rapport aux autres, nous sommes et voulons être réalité désirable, valeur souhaitée. Se dépasser, s'anéantir, se « néantiser », c'est une seule et même démarche, le seul moyen de penser un Infini qui n'est pas un Au-delà transcendant. Ce dépassement sans fin, c'est l'histoire humaine unifiée et organisée. Fuir ou accepter le monde, tout et là. L'homme malheureux oscille, tant qu'il n'a pas choisi, entre l'*évasion* et l'*expérience*. C'est justement le cas de Faust. Il ne peut se réconcilier avec la Terre qu'en admettant Méphisto comme compagnon.

Ces considérations hégeliennes aboutissent à des jugements singuliers sur la Révolution Française. S'il s'agit de surmonter le vide du soi et l'isolement, s'il faut que la conscience retrouve un contenu qui lui soit adapté, c'est bien de cette recherche que naît la civilisation nouvelle qui se développe sous le signe de la culture. Or, voici que ce processus aboutit à un écroulement, c'est-à-dire à 1789. Les individus ont érigé le « pour soi », qui est leur affaire, en un « en soi » qui est l'affaire de la vie universelle et du monde objectif. C'est ce même égoïsme, cette même inversion que Fichte

fustige, au lendemain d'Iéna ,dans ses « Discours à la Nation allemande ». Ainsi s'explique, aux yeux de la philosophie allemande, la Révolution Française. Tandis que l'aristocratie, détentrice de la conscience noble, se dévoue en principe à l'Etat, la conscience bourgeoise ne recherche qu'elle-même, toute entière tendue vers l'acquisition des richesses. Elle condamne alors l'Etat, où elle ne voit qu'obstacles et tares. Maladie sociale qui devient terrible quand la conscience noble s'identifie à l'égoïste conscience bourgeoise. La critique de Hegel rejoint ici celle de la philosophie des lumières, origine supposée de la Révolution de 1789.

On aboutit alors à la Terreur ,parce qu'on ne conçoit plus la liberté que sur le plan de l'égoïsme. La Révolution Française a voulu faire de la singularité individuelle une réalité universelle Mais du jour où les singuliers s'affirment comme universels, ils se détruisent mutuellement. C'est là justement la Terreur.

C'est pourquoi les grands Allemands de l'époque souhaitent voir la Révolution allemande succéder à la Révolution Française. Poussé par la crainte de la mort ,l'individu rentre en lui-même et se soumet à l'ordre social comme à un maître redoutable. On restaure les hiérarchies sociales. L'individu garde sa valeur infinie en tant qu'être libre, mais se nie lui-même pour revêtir une forme collective déterminée. En outre, il s'intériorise à lui-même, se réfugiant dans le pur savoir qu'il a de lui-même. Son savoir et son vouloir se font universels. La France cessera alors de diriger la marche de l'Humanité. L'Esprit du monde va se transférer en Allemagne pour s'y réaliser comme moralité. Et c'est sur cette définition de la moralité que s'achèvera la Phénoménologie.

Dès lors, panlogisme et pantragisme coïncident. Face à la vie universelle, la conscience de soi découvre l'alternance entre création et destruction, le fait de l'inéluctable mort. L'homme se détermine par rapport à l'angoisse qu'il éprouve à la pensée de la mort. La nécessité de la terreur et de la guerre s'impose à notre méditation comme moyen de secouer et de réveiller les peuples. L'homme ,intériorisant la mort, édifie son histoire. La Vie nous renvoie immanquablement à autre chose qu'à elle-même. Elle n'a pas d'histoire. C'est l'homme ,cet animal malade, qui, prenant conscience de la mort, c'est-à-dire du « pour soi », de son caractère fini et borné, assure le devenir historique. La conscience de soi, c'est la conscience que « notre » vie n'est pas « la » vie. Or, n'est-

ce pas ce sentiment qui tourmente Faust depuis les lointains débuts de la tragédie ?

Si l'on considère la date à laquelle le premier « Faust » a paru, à savoir 1808, on voit de quelle série d'expériences l'achèvement de la grande lacune entre les fragments de l' « Urfaust » et la scène du Pacte a pu procéder. Labeurs multiples dans une petite cour du St. Empire, évasion italienne, guerres de la Révolution et de l'Empire, naissance, extension et explosion de mille ferments révolutionnaires, comment ne pas voir de quels sucs ténébreux a pu se nourrir ce drame de l'universelle condition humaine ?

(*A suivre*).

E. VERMEIL.

Hermann KEYSERLING

Ecrire ou parler de Keyserling pour des lecteurs ou des auditeurs qui n'ont pas connu l'homme est une entreprise qui, dès l'abord, semble porter à faux. Même ceux qui l'ont entendu comme conférencier ne peuvent se faire une idée du phénomène humain qu'il était lui-même, ni des dons extraordinaires que ses livres sont loin de révéler d'une façon aussi éclatante que sa conversation. Or, c'est précisément ce contact avec sa personnalité qui permet le mieux de déceler ensuite dans ses œuvres les impulsions les plus vives et les idées les plus fécondes. Dans les nombreux volumes qu'il a publiés en plusieurs langues, on trouve des redites, des longueurs, un kaléïdoscope de vues contrastées, un style tantôt volontairement discipliné, tantôt astucieusement provocateur, on le voit faire de soudaines volte-face, garder longtemps le ton du moraliste ou du métaphysicien pour prendre tout à coup celui du journaliste enquêteur ou même du poète en voyage, si bien que cette lecture laisserait à des esprits mal avertis ou insuffisamment perspicaces l'impression du dilettante, du bel-esprit qui touche à tout, souvent aussi du grand seigneur dédaigneux et paradoxal.

Quand il parlait en public, il se composait un personnage et ce n'était pas un médiocre sujet d'étonnement pour ceux qui l'avaient vu la veille en tête à tête ou dans un cercle de quelques amis. Il semblait alors qu'il voulût jouer au Mage ou au prédicateur : une lourde draperie pendante rétrécit la scène ; on dirait qu'elle est là pour cacher une dimension de l'univers. Elle ne se lèvera pas, mais l'orateur en surgit, porteur de visions et de messages. Il est debout derrière un pupitre que l'on souhaiterait moins haut et moins large, d'autant plus qu'il n'y jette que de rares coups d'œil ; il parle avec des gestes relativement sobres et lents qui ne sont amplifiés que par la longueur de ses bras ; ses mains épaisses et puissantes brassent et modèlent l'air devant lui, sans hâte et avec une sorte de méthode ; rien dans son attitude ne trahit ni ne souligne les bonds de la pensée, l'allure capricante du raisonne-

ment, la suite bariolée des images, des idées et des souvenirs. L'orateur est visiblement soucieux de créer une atmosphère de recueillement, d'attention, d'humilité religieuse où les idées ne séduisent pas par des vêtements étranges ou des singularités pittoresques, mais se diffusent comme une révélation et agissent en profondeur comme une grâce sacramentelle. On n'avait plus en face de soi le causeur étourdissant, le voyageur du tour du monde, l'observateur malicieux des bizarreries humaines, le polyglotte génial qui savait penser dans l'esprit même des peuples dès qu'il parlait leur langage, (vivant exemple qui corroborait la maxime de Gœthe : « on est autant de fois un homme que l'on parle de langues étrangères »), c'était, avec une pointe d'ostentation parfois troublante, le guide, l'annonciateur, le Maître, l'éveilleur ; le mot de pontife se présente à moi, mais il trahirait ma pensée, car il faudrait le prendre dans son sens original et non péjoratif, disons l'ordonnateur de cette Ecole de Sagesse dont le nom même n'était pas non plus sans résonances parasites, désagréables à certaines oreilles.

Etait-ce donc une mise en scène calculée qui laisserait des doutes sur la sincérité de l'annonciateur, en faisant croire qu'il ne devait pas se montrer tel qu'il était ? Assurément non. C'était bien plutôt, on le comprendra mieux tout à l'heure, par un souci de méthode et précisément par respect pour les choses sérieuses qui ne souffrent pas de compromis. Quoiqu'il en soit, rien n'était plus différent, chez Keyserling, que l'homme privé et l'homme public.

Je me souviens qu'il m'a causé, à deux reprises, un étonnement que je n'avais pas soupçonné. La première fois, ce fut lors de notre première rencontre : j'avais à peu près terminé le livre que je devais publier sur sa « philosophie ». J'avais été séduit par la souplesse, la diversité et l'actualité de cette pensée qui me paraissait à la fois vivante et profonde, toujours en contact avec la vie et réconfortante dans les incertitudes et les contradictions du présent. Je ne connaissais l'auteur que par ses livres, dont le fameux *Journal de Voyage* ne me semblait pas le plus important pour la position de la doctrine et auquel je préférais *Die Philosophie als Kunst* ou *Schöpferische Erkenntnis*. Keyserling était venu à Paris et était descendu dans un modeste hôtel de la rive gauche. Quelqu'un, peut-être Henri Lichtenberger, lui avait dit qu'un ouvrage relativement développé allait paraître sur son œuvre et il m'avait

donné rendez-vous. Je ne me souviens plus au juste de l'image que je m'étais faite de mon auteur : me le représentais-je soucieux, nerveux, sensible, méditatif, attentif à toutes les voix de la nature et des hommes, appliqué à relier derrière les apparences les significations les plus divergentes, comme un homme de laboratoire qui n'a parcouru le monde que pour revenir à ses expériences et à ses calculs ? Le voyais-je avec un front génial et tourmenté, avec des gestes de professeur ou des yeux de médecin ? Je ne serais plus capable de le dire, mais ce qui est certain, c'est que je ne m'attendais nullement à le voir tel qu'il m'apparut. A peine étais-je entré dans la chambre où il me reçut pour être plus tranquille que dans le salon de l'hôtel, je vis surgir et se précipiter à ma rencontre, une espèce de géant à la tête étroite, à la barbiche pointue, aux bras démesurément longs, aux pommettes saillantes, aux yeux bridés, avec une bouche largement fendue sur une denture de fauve, d'où s'échappaient des paroles tumultueuses et des gerbes de postillons.

Je parlais au début de phénomène humain : c'était bien quelque chose comme une force élémentaire que l'on voyait en action, une puissance volcanique, un être unique en son genre par ce qu'il avait de primitif et de complexe, une prodigieuse vitalité et une étonnante agilité d'esprit. Il aimait à raconter qu'une blessure grave, reçue dans sa jeunesse, aurait suffi à tuer tout autre que lui ; il se plaignait d'ailleurs que les remèdes, même en doses massives, fussent sans effet sur son organisme. Quand il était en veine de confidences personnelles, ce qui était rare, car il préférait les débats d'idées et les réflexions d'une portée générale, il rappelait qu'ayant pris par mégarde un flacon entier de somnifère, au lieu du petit nombre de gouttes prescrit, il n'avait même pas senti de somnolence. En réalité, il connaissait de longs moments de recueillement : dans sa maison de Darmstadt, aujourd'hui détruite, il avait un cabinet de travail obscur, où l'on descendait comme dans une cave et qui était un ermitage, en marge du monde. On n'osait même pas l'y déranger pour l'avertir que l'heure du déjeuner était venue. Il y travaillait souvent comme un reclus, dévorant tous les livres nouveaux avec une rapidité prodigieuse, sachant en voir aussitôt le sens et la valeur, comme en témoignent les comptes-rendus si clairs et si substantiels qu'il faisait paraître régulièrement dans le *Leuchter* ; il écrivait ses propres livres ou ces innombrables lettres qui partaient vers toutes les régions du monde

habité et dont la graphie posait aux destinataires à peu près autant d'énigmes que de mots, tout en faisant la joie ou le désespoir des graphologues (auxquels d'ailleurs il ne croyait pas lui-même depuis le jour où l'un d'eux, assurément mal inspiré, avait supposé que l'auteur de ces grimoires échevelés était une « cuisinière épileptique ») ; ou bien il allait et venait, revêtu de sa robe de chambre orientale et coiffé d'un singulier couvre-chef qui tenait du châle et du turban,... c'étaient les heures de travail et de méditation, les plus nombreuses, les plus fécondes. Mais quand il était « en liberté » ou en représentation, pendant ses tournées de conférences, surtout avec des amis devant qui il ne s'imposait nulle contrainte, on le voyait manger comme quatre, boire comme dix, parler des soirées entières avec une verve inépuisable et quand, vers une heure ou deux heures du matin, la plupart des hôtes s'étaient dispersés, dire en se versant à pleins verres des rasades d'alcool : ah ! maintenant, on va pouvoir commencer à causer ! Il était comme une génératrice électrique de haut voltage, soudain déchaînée et dont personne ne pouvait plus toucher le commutateur, qui lançait des étincelles et des éclairs, et tournait à toute vitesse en ébranlant tout ce qui était autour d'elle. Il disait lui-même : on ne peut pas me supporter plus de deux heures. Par là, il ne voulait pas affirmer qu'il fût insupportable au sens où on l'entend généralement des gens qui nous déplaisent ou nous irritent : il constatait seulement un fait d'expérience, une inaptitude physique, la résistance insuffisante de ses interlocuteurs, qui même se sentaient d'autant plus las et plus brisés qu'ils avaient été plus ouverts à son influence.

La seconde circonstance où il me surprit en trompant encore une fois mon attente, mais en sens inverse, ce fut le jour où je l'entendis faire une conférence publique. Rien ne paraissait plus du fauve indompté : debout derrière le pupitre auquel les orateurs allemands sont habitués et qu'il avait fallu adapter à des mesures méticuleusement prises et sévèrement contrôlées par lui-même, il était calme, grave, plutôt terne que brillant, mettant tout son soin à ordonner et suivre sa pensée, beaucoup plus professeur d'université que conférencier, doctoral et distant, négligeant de propos délibéré tous les moyens par lesquels il lui aurait été facile, à lui plus qu'à tout autre, de séduire, d'égayer, de divertir son public. Dans la grande salle de l'ancien Trocadéro qu'il réussit — invraisemblable gageure — à garnir abondamment sinon à tout à fait

remplir trois soirs successifs, comme à la salle Pleyel, où il sut attirer une foule désireuse de l'entendre, il semblait remplir un sacerdoce et pensait que ses auditeurs lui demandaient non un divertissement ou la satisfaction d'une curiosité de désœuvrés, mais une nourriture spirituelle.

C'est ce contraste qu'il faut savoir interpréter, non pour blâmer l'homme, mais pour le comprendre. Alors on l'en estimera davantage et l'on verra mieux qu'il fut vraiment un être exceptionnel. S'il existe entre l'esprit et la sensibilité une opposition foncière que les écoles philosophiques se plaisent à décrire et que la psychologie des peuples exploite à des fins intéressées, Keyserling avait été doué par la nature de tout ce qui peut la rendre manifeste et peut-être irréductible. Son excitabilité était prodigieuse, ses réactions instantanées; souvent même il semblait qu'elles fussent des réponses à des questions pressenties et non encore exprimées ; elles devançaient ce qui, pour tout autre, eut été leur cause. J'avais parfois l'impression en le regardant qu'il devenait une sorte d'amas protoplasmique sursautant sous des chocs électriques ; sa figure n'avait plus d'armature osseuse, ses joues, sa bouche, ses yeux mêmes tremblaient comme de la gelée ; on avait en face de soi la substance de la vie, la pâte mystérieuse de la sensibilité, de l'excitabilité, dont nous avons reçu chacun notre petite part engagée dans mille réseaux serrés qui la contiennent, la limitent ou la contrarient, et qui s'étalait en lui comme une masse abondante et libre. Et puis, soudain, un effort de volonté, une « irruption de l'esprit » (qu'il a décrite dans de belles pages) venait on ne sait d'où, de l'extérieur, d'une autre dimension du monde, coordonnait des impulsions élémentaires et leur donnaient « un sens ». C'est là toute la « philosophie » de Keyserling, mais qu'on y songe bien, elle est d'une grande portée. Non seulement pour la pensée allemande, mais aujourd'hui pour nous tous.

⁂

Depuis le XVIIIe siècle le divorce de ce que l'on a appelé l'Esprit et l'Ame n'a cessé d'apparaître toujours plus irrémédiable. L'optimisme de l'âge des lumières identifiait la raison et le bonheur, la clairvoyance et la vertu ; l'ordre du monde était régi par un Dieu bon et sage qui avait mis en nous une parcelle ou des reflets de son esprit. La voie du progrès et de la félicité terrestre était

ouverte à tous les hommes de bonne volonté et la science s'unissait à la morale pour garantir un avenir où les individus et les peuples vivraient en harmonie et seraient heureux.

Depuis lors, un glissement continu a marqué l'avènement du pessimisme, en plusieurs étapes, jusqu'à son diabolique triomphe. Pessimisme historique d'abord, qui oppose les bassesses et les atrocités de l'histoire aux espérances et aux exigences des hommes, n'incrimine que notre faiblesse ou nos folies et fait confiance à l'avenir. Pessimisme métaphysique ensuite, qui voit le mal dans l'essence même de la vie, mais reste encore conditionnel en proposant un remède qui neutralise ou supprime la souffrance. Pessimisme dionysiaque enfin, qui prêche l'acceptation de la douleur et même l'« amor fati ». Leibniz, Schopenhauer et Nietzsche, trois stades qui marquent les étapes d'une défaite, la défaite de l'esprit. L'esprit s'était d'abord cru le maître incontesté régnant sur la vie sa servante ; puis il s'était aperçu que la vie était d'une autre nature, qu'elle lui était hostile et qu'il ne pouvait la modeler à son image ; alors il s'était appliqué à se maintenir en lui échappant par la négation du vouloir-vivre, l'ascétisme ou la contemplation des Idées : la vie est mauvaise, soit! vivons en marge, l'art ou le nirvana nous en délivrent. Ensuite, il ne lui restait plus qu'à capituler sans conditions, à renoncer à toutes ses prérogatives et à toutes ses libertés en célébrant celle qui l'avait vaincu : la vie est tragique, dira-t-il, elle est dévorante, passionnée, démente au regard de ma raison, mais il me faut l'aimer telle qu'elle est, et mon devoir est de la pousser plus loin sur sa pente. Le seul but de l'histoire, en admettant qu'elle en ait un, est de créer des monstruosités prodigieuses.

Cette vue cavalière simplifie assurément les contours et ne montre pas certains itinéraires détournés que bordent d'anciens paysages. Même chez Nietzsche on retrouve le vieil humanisme qui reparaît derrière les nuées de la folie, les visions extralucides du monde en gestation, et qui résiste à l'entraînement du paradoxe stimulé par le tic littéraire et la séduction des formules. Il n'en est pas moins vrai qu'en Allemagne surtout (ne disons pas en Allemagne seulement) nous assistons du XVIII[e] au XX[e] siècle à la décadence, à la déchéance de l'esprit qui abandonne le pouvoir ou qui se déguise et se renie pour avoir l'air de le conserver.

La chose était flagrante ; personne ne pouvait plus l'ignorer. Klages a écrit un gros ouvrage en trois énormes volumes sur

Der Geist als Widersacher der Seele et c'est pour reprendre ce problème jugé capital que les premiers cycles de méditations et d'études instaurés par l'Ecole de Sagesse de Darmstadt ont eu pour thème *Mensch und Erde*. Lorsque Keyserling espéra, l'an dernier, reprendre son œuvre à Innsbruck, il affirmait encore qu'il n'y avait pas d'autres sujets plus graves, de devoir plus urgent que de découvrir des liens nouveaux qui pussent réunir l'âme et l'esprit (*eine Neuverknüpfung von Geist und Seele*), formule qu'il avait déjà employée dès ses premiers livres.

Par là, il entendait restaurer le pouvoir directeur de l'esprit, sous certaines conditions qu'il restait à déterminer. C'était réaffirmer la liberté de l'homme et rompre avec toutes les formes de la prédestination, subie par nécessité ou consentie par abdication. Considérée sous cet aspect, la pensée de Keyserling prend une importance singulière. Elle marque un retour à l'universalisme, à ce qu'on pourrait appeler le cosmopolitisme métaphysique qui, en tenant compte des particularités historiques, géographiques et individuelles, comme l'avait fait Herder, croit à l'unité de l'esprit et veut résoudre les problèmes issus des disparités et des antagonismes qui le séparent de la vie ou l'opposent à elle.

Résolument hostile, peut-être dans la forme plus encore que dans le fond, à ce que la philosophie allemande taxe d'intellectualisme abstrait, Keyserling était lui-même trop sensible aux influences « telluriques », aux impulsions irrationnelles, aux instincts de la chair et du cœur, à ce qu'il écrit notamment dans le chapitre de la *Gana* des *Méditations sudaméricaines*, pour sous-estimer dans l'homme la part de la terre, les réflexes de l'animal et la « tristesse de la créature ». Mais il croyait à l'unité de l'esprit qui entre « comme par effraction » dans le domaine de la vie, venant de régions supérieures, y apporte des clartés, y met un ordre qui n'existerait pas sans lui et parvient à y régner en donnant un sens à chacun des mouvements de son chaos.

Avant tout sa pensée reste « ouverte », toujours en éveil et tournée vers des horizons sans fin. On pourrait croire, et l'on n'a pas manqué de le dire, que c'était là un caractère propre à la philosophie germanique. Mais ne nous laissons pas abuser par des idées courantes, plus souvent filles de la propagande que filles de la vérité: le dynamisme, le sens du devenir sans fin, des incessantes métamorphoses, le culte de la Vie, avec une majuscule, le sentiment de l'imprévisible et autres thèmes de même

couleur souvent développés (dans le mode admiratif ou dédaigneux selon les arrière-pensées), ce n'est pas ce que nous appelons une pensée ouverte. Ce pourrait même en être le contraire. Les Allemands nous ont souvent reproché de penser dans des cadres rigides et de stériliser la vie par la logique ou de l'avoir ignorée par souci de constructions rationnelles. Mais, sans parler même de la philosophie de Bergson (nous découvrons ici un des aspects par lesquels Keyserling rappelle Bergson, pour qui il ne cessa jamais de professer la plus grande estime, tout en affirmant qu'il ne lui devait personnellement presque rien), il m'a souvent semblé qu'il était aisé de retourner le reproche. En effet, sacrifier progressivement les exigences de l'esprit et le conduire à cette abdication dont nous venons de retracer brièvement l'histoire, c'est aussi faire bon marché d'une partie essentielle de notre nature. Bien plus on pourrait montrer de Luther à Nietzsche, en passant par Leibniz, le rôle de la prédestination dans la pensée allemande, c'est-à-dire en somme d'un déterminisme qui repousse plus ou moins ouvertement les idées de disponibilité, de liberté d'appréciation, de choix entre les possibles et d'orientation vers des buts toujours nouveaux. Autant d'horizons fermés ou qui ne s'ouvrent que dans une seule direction. Même l'idéalisme transcendental, dans son principe, et au regard de la vie irrationnelle et changeante, est, lui aussi, un formalisme « abstrait ». En déclarant que le « monde est ma représentation », on en vient, en outre, à croire que « ma représentation c'est le monde » ,ce qui est le germe de l'illusionnisme métaphysique, politique, artistique et moral. Et quand les Allemands eurent découvert les couches obscures du subconscient et l'hétérogénéité de la vie, ce fut, comme il a été dit plus haut, soit pour tenter de s'en évader, soit pour s'y plonger sans ivresse. Ce n'est pas non plus une pensée ouverte, mais une pensée qui renonce à elle-même ou qui s'enferme dans ses songes. Celle de Keyserling a sa place originale au confluent du vitalisme et de la philosophie de l'esprit: elle réconcilie Apollon et Dionysos, conjugue leurs puissances et, au lieu d'un jouet qu'ils se disputent, elle leur donne un maître commun: l'homme. Ainsi, nous avons l'impression que ne pèse sur nous aucune fatalité inéluctable, que nous sommes en plein air, que la vue s'étend de toutes parts, que le monde est vaste et que nous sommes des voyageurs ou des explorateurs allègres et bien équipés. Sans doute, il ne dépend pas de nous que l'étape soit facile: nous ne suppr'

merons pas à notre gré les montagnes, les marais et les frontières; il faudra les franchir ou les contourner, mais nous avons un guide qui est notre clairvoyance et notre sagesse. Il n'est même pas impossible que nous ayons aussi la baguette de Moïse qui fait jaillir les sources aux endroits qui paraissaient desséchés et stériles. Il est même sûr que nous la possédons, car il nous appartient de donner aux choses un *sens* qui leur vient de nous et qui les transfigure.

Dans cette doctrine nous trouvons une vue réaliste et sans parti-pris, que l'on pourrait qualifier d'anglo-saxonne : elle envisage tous les phénomènes comme des données, « matter of fact », qu'il n'est pas en notre pouvoir de supprimer et qu'il faut accepter telles qu'elles sont, quitte à les interpréter ensuite et à en tirer parti. Mais à cette vue réaliste se joint une autre faculté, bien « allemande » si l'on veut, celle qui nous permet de considérer toutes choses comme des symboles et de leur conférer une valeur par laquelle elles prennent un place — celle que nous entendons leur donner — dans le monde des significations, dans la hiérarchie spirituelle et dans les réseaux de nos devoirs.

Il n'y a pas pour Keyserling de problèmes insolubles, pas plus qu'il n'y a de problèmes définitivement résolus. Qu'on relise son livre *Wiedergeburt*, on verra comment les questions que les hommes se sont posées reparaissent sous des formes toujours nouvelles et pourquoi il en sera toujours ainsi: il faut les reprendre, c'est-à-dire les revivre, pour leur rendre leur vrai sens qui s'était altéré parce que tout changeait autour de nous.

Cela suppose une attitude d'esprit nettement caractérisée et qui est un autre aspect de cette philosophie essentiellement « ouverte ». C'est le second point sur lequel nous voudrions attirer l'attention. Keyserling nous demande de n'avoir point de préjugés: le jugement doit suivre, non précéder. Il serait même plus exact de dire qu'il doit y avoir un préjugé, mais ce que l'on appelle le *préjugé favorable*. Comme dans le droit criminel l'accusé, si accusé il y a, doit être présumé innocent et même sympathique. Car toute idée préconçue nous empêche de voir et, partant, de comprendre. Ici, nous nous retrouvons dans la tradition gœthéenne. On sait que Gœthe avait horreur des discussions lorsqu'elles n'étaient que le heurt d'opinions différentes et ne cherchaient pas les communautés de pensée derrière la disparité des signes. Ecouter, interroger ou se taire, telle était sa maxime. Keyserling l'a

faite sienne, au moins doctrinairement : Il cherchait avant tout à se rendre « réceptif ». A son sens, il n'y avait pas d'autre moyen de comprendre, et l'on sait l'importance qu'il attachait à la distinction entre comprendre et savoir. Il affirmait, non sans une nuance de paradoxe, qu'il ne pouvait pénétrer le sens des civilisations et l'esprit des peuples que pendant les quinze premiers jours passés dans le pays. Ensuite, il y avait déjà trop de corps étrangers, d'associations, de souvenirs, de comparaisons qui se glissaient entre lui et les choses; celles-ci ne lui apparaissaient plus dans leur nudité et leur vérité, ses antennes n'étaient plus aussi sensibles, parce qu'elles n'étaient plus assez nettes ni assez libres. Il aurait pu reprendre à son compte les jugements de Rilke sur les privilèges de l'enfance et c'est ainsi qu'il interprétait les paroles du Sermon sur la Montagne: heureux les pauvres en esprit, car ils verront Dieu. Mais voir Dieu, pour lui, c'était d'abord voir la teneur spirituelle des phénomènes, ce qu'il y a de positif, d'existence réelle en eux, tout ce qui est nécessairement masqué par l'hostilité, les négations et l'orgueil. On a pu ainsi l'accuser quelquefois d'un excès de souplesse qui semblait de l'opportunisme. Mais cette volonté de sympathie n'était qu'une méthode de connaissance, indispensable pour ne point se tromper, car on ne peut rien corriger si l'on n'a d'abord pénétré les significations multiples et enchevêtrées qui sont au fond de toutes choses.

Ensuite, viendrait le moment de l'interprétation et, par l'interprétation juste, de l'action constructive. « Il n'y a pas de Mal, a-t-il écrit, dont on ne puisse et ne doive tirer un Bien ». Mais il faut changer de plan, extraire les motifs conducteurs, dégager les mélodies authentiques noyées dans le bruit ou déformées par la maladresse des exécutants, et les reprendre dans un ensemble plus vaste, où l'art du contrepoint sait mettre tout à sa place.

On voit donc comment Keyserling, si souple, certains ont dit, si invertébré qu'il paraisse, s'oppose en réalité et résiste à son époque, un temps qui n'est pas seulement le sien, mais aussi le nôtre. Restaurer la *liberté de l'esprit* et fonder la compréhension sur la *bienveillance* était déjà singulièrement anachronique dans un âge où s'organisent mécaniquement toutes les servitudes et où les principaux ressorts de l'homme semblent être la hargne et l'envie. Voici qui l'est encore davantage. On a pu se demander en lisant ce qui précède, comment cette pensée toujours en éveil, appliquée par principe à ne rien rejeter, à ne rien nier de prime

abord, échapperait aux fluctuations du devenir éternel et ne sombrerait pas finalement dans l'incertitude, l'opportunisme ou le scepticisme, la lâcheté philosophique du « tout comprendre, c'est tout pardonner ». Or, c'est le contraire qui est vrai, parce que cet esprit libre et « ouvert », n'acceptant que le « préjugé favorable », ne veut pas errer à l'aventure et revient toujours à un centre immuable qui est *la vie personnelle.* Tel est le troisième point caractéristique que nous voudrions marquer dans cet aperçu sommaire : l'enseignement de Keyserling tend à ordonner et à fortifier la vie intime. *La Vie intime*, c'est ainsi qu'il intitula un des livres qu'il destinait spécialement au public français et qu'il rédigea directement dans notre langue. Ses dernières œuvres en allemand *Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit*, *Das Buch vom persönlichen Leben* ainsi que le volume encore inédit *Vom Ursprung* affirment toutes cette volonté d'échapper à l'automatisme de la vie contemporaine, à sa dispersion en surface, à sa pauvreté spirituelle. Or, ce n'est pas là l'effet d'une évolution tardive. Le journal de voyage contient en germe tout ce qui fut développé et orchestré dans ces dernières années avec une virtuosité toujours inventive. Qu'on en relise les pages consacrées à l'Amérique et à la Russie (que Keyserling a toujours associées pour les blâmer l'une et l'autre d'avoir une foi superstitieuse dans le progrès mécanique aux dépens de la vie individuelle), et l'on verra que la position n'a pas changé. Elle est restée la même parce que la doctrine tout entière ne pouvait pas avoir d'autre centre. Cette philosophie du Sens (comprendre, interpréter, diriger) ne s'adresse pas à un esprit impersonnel qui conduirait le monde — avec nous ou malgré nous, en tout cas par dessus nos têtes — mais à chacun de nous en particulier. L'esprit ne peut agir que s'il est incarné et la personne humaine est le seul mode de son incarnation. Le monde ne peut avoir de sens qu'aux yeux d'un homme qui le contemple et qui le mesure aux normes de sa sagesse. Il n'y a de progrès qu'en profondeur, dans la vie de l'âme. Ce qu'on appelle d'ordinaire Progrès « débouche dans le vide », s'émiette en surface, ne fait apprécier que des valeurs purement mécaniques, la vitesse, la hâte, l'habileté. L'homme ne se voit plus lui-même et ne déplore même pas d'avoir oublié ce qu'il était. Alors, l'équilibre rompu, le fil conducteur brisé, le limon, la fange, les bas-fonds de la nature humaine remontent et s'agglomèrent en masses informes et pestilentielles où des forces collectives et incontrôlées rendent

toute vie intime impossible. « L'humanité, dit textuellement Keyserling dans un aphorisme pittoresque, en est presque arrivée au niveau d'un Kant qui n'aurait su que se promener ». Il veut dire par là que le rôle de l'habitude, de tout ce qui est mécanique dans l'existence, est utile, voire nécessaire, mais demeure pour le sage au second plan. Tout devient absurde dès qu'il passe au premier plan et éclipse tout le reste. Et l'absurde qui s'installe là où l'on a refusé de comprendre, c'est-à-dire de saisir le sens des choses, gagne toujours du terrain et nous fait retomber dans le chaos primitif.

Telle est, chez Keyserling, la forme nouvelle d'une volonté profonde et persistante qui fut tour à tour glorifiée et critiquée, quelquefois même honnie, sous le nom d'humanisme. Il n'aimait pas prononcer ni écrire le mot, lorsque celui-ci semblait pourtant au bout de sa plume ou sur ses lèvres, afin de ne pas éveiller d'associations troublantes, de souvenirs encombrants qui auraient nui à la transmission de la pensée en la faisant apparaître comme une survivance, alors qu'elle était une renaissance — Wiedergeburt ! —, un retour à la vie, à la jeunesse entreprenante et féconde. Mais cet humanisme est bien de l'ancienne race, de la bonne espèce : il ne fait pas de différences entre les hommes, il ne cherche pas à parfaire l'humanité dans quelque chose de surhumain, il fait confiance à tous et laisse à chacun sa chance. La démocratie, a écrit Keyserling, est « spirituelle », elle doit promettre à chacun « la plénitude de sa vie personnelle ». Et le progrès ne peut être conçu que comme « la personnalisation progressive de la vie ».

Ailleurs il affirme que le Progrès est une « concentration ramenant le général au personnel ». En d'autres termes l'opposition entre l'esprit et l'âme, entre le monde des idées et l'ordre émotionnel, entre la pensée contemplative ou créatrice et la « Gana », règne de l'instinct et domaine de toutes les influences telluriques, se résoud dans la personnalité humaine qui est seule capable de les unir. La personnalité est pour ainsi dire au point d'intersection entre l'âme et l'esprit : elle ne se développe et ne s'approfondit que dans la mesure où elle parvient à les concilier en permettant à l'esprit de s'incarner. L'esprit et le sang, *Geist und Blut*, ont deux racines différentes, hétérogènes, — ce qui, précise expressément Keyserling, ruine toute théorie des races appliquée en dehors de la physiologie — et explique aussi que l'esprit ne peut jamais s'imposer par la violence : « partout où il l'a tenté, il s'est perdu lui-

même. Quand il a voulu soumettre le monde à des lois morales par la force, le monde est devenu encore pire qu'il n'était auparavant ». C'est dans la personnalité seule qu'il trouve ses moyens d'expression, elle est pour lui le lieu de passage obligé et il est pour elle l'universel qui s'exprime dans le particulier. On ne saurait marquer plus nettement à la fois le *personnalisme* et l'*universalisme* de la doctrine qui voit dans l'armature et l'enrichissement de la vie intérieure les conditions nécessaires d'un humanisme vivant. Lorsque l'on a défini l'homme « homo sapiens », on a commis une erreur de définition, comme un disciple de Linné qui se tromperait dans ses classifications : ce qui fait le propre de l'homme, — et ici Keyserling emploie le terme dans un sens différent de celui que nous lui avons donné plus haut, c'est *l'âme* : la conscience morale organisée, le sens des valeurs spirituelles, la volonté d'être « humain », ce trésor secret et inépuisable dont le Christ a dit : « à quoi vous servirait d'avoir conquis l'univers si vous l'avez perdu ? »



Quelques remarques encore, qui nous ramèneront aux considérations d'où nous étions parti. Que penser de l' « optimisme » de Keyserling ? Le mot est ambigu. A lui seul il évoque déja la terrible puissance que le pessimisme a prise depuis cent cinquante ans : on l'associe involontairement à la naïveté, l'inexpérience ou l'aveuglement. Il a quelque chose de plat. Nous sommes restés des romantiques, puisque nous mettons notre fierté à être malheureux. On peut même se demander si nous ne mettons pas notre gloire à forger de plus grands malheurs. Keyserling nous dirait que sa doctrine n'a rien de commun avec ce qu'on a appelé la philosophie du bonheur, eudémonisme, hédonisme... A cet égard, il est nietzschéen, au delà du bonheur et du malheur, conçus comme le bien-être désiré et la souffrance ennemie. La douleur fait partie de l'existence, il faut l'accepter, mais, comme à toute autre chose, lui donner un sens : à l'idéal du bonheur se substitue celui de la plénitude, la *Vollendung*, qui est à la fois accomplissement, enrichissement, et jusqu'à un certain point perfection. Keyserling se plaît même à décrire sans cesse les heurts, les incompatibilités, l'état de « tension » qui existe entre l'ordre de l'esprit et l'ordre émotionnel. Il n'en est pas moins vrai que l'esprit, survenant « au

dernier jour de la création » y apporte son levain qui transforme la « tristesse de la créature ». Car la chair est triste et, avec elle, tout ce qui vit de la vie de la terre. Si l'esprit n'apporte pas le bonheur, même s'il est la cause de tourments et de drames inconnus avant lui, il éveille en nous une allégresse qui change les lumières du monde. Le courage, l'entreprise, les horizons ouverts, les perspectives infinies n'existeraient pas sans lui et ce sont autant d'atteintes à la morne domination des fatalités. En outre, il nous rend maîtres de notre destin. Personne aujourd'hui ne partage plus l'optimisme de Pangloss, nul ne s'imagine que le progrès des sciences et des techniques doive, à lui seul, assurer le bonheur de l'humanité, ni même son épanouissement. C'est bien plutôt le contraire qui semble vrai et chacun s'en rend compte. Mais si l'on nous dit qu'il dépend de nous de l'orienter, de le conduire, d'en faire un instrument, le pessimisme redevient « historique », c'est-à-dire contingent, et l'espérance nous est rendue avec la responsabilité. Comparez Keyserling à Spengler et vous sentirez toute la différence : l'un vit à l'air libre, l'autre en vase clos, et c'est Keyserling qui donne son vrai sens à ce que nous appelons la dignité humaine.

Cependant il est un autre aspect de la question, plus secret, que nous voudrions faire entrevoir avant de conclure. Si les religions se fondaient sur l'expérience et son interprétation par une raison froide et lucide, il est probable que c'est dans l'Esprit du Mal qu'elles verraient le Tout-Puissant. Le manichéisme lui-même, avec la lutte de deux principes opposés, ne tient pas assez compte de l'invincibilité d'Ahriman ; à moins qu'Ormuz ne soit, comme on l'a dit des Anglais, celui qui ne gagne que la dernière bataille. En effet, ce qui est grave et laisse à penser, ce n'est point que le mal se déchaîne dans le monde. La doctrine chrétienne l'explique et l'homme est assez pervers ou assez fou pour construire lui-même son malheur. Mais l'esprit ne peut être entièrement satisfait par des mea culpa, car l'enfer est pavé de bonnes intentions. Et cela ne signifie pas seulement que des velléités sans suite soient naturellement impuissantes et qu'il faille une volonté continue. A cela la justice et la morale trouveraient leur compte puisqu'il est évident que le service du bien ou du mieux requiert l'énergie et même la souffrance. Mais l'enfer est aussi pavé de bonnes volontés. Pour employer une formule commode dont se servent les sciences dites exactes, tout se passe comme si un Malin Génie

(malin parce qu'il est l'esprit du mal et aussi par son ingéniosité perfide) s'appliquait avec un succès décourageant pour nous, à changer le sens de ce que nous avons voulu. Il nous laisse naviguer dans la direction que nous avons choisie pour le fuir, mais en cours de route il fausse les compas et nous nous trouvons soudain en vue des rivages dont nous nous croyions le plus éloignés. Et souvent, bon gré mal gré, il nous faut attérir. Ce que nous avions entrepris de bonne foi et la conscience pure, parfois même avec une générosité exemplaire, s'achève dans les compromis, les défaillances et les fautes. Le but, quand on croit l'atteindre se change souvent en son contraire et recèle toujours un châtiment.

Keyserling nous répondra qu'il y a eu erreur de Sens, une interprétation fautive, ce qu'il appelle une « dénomination inexacte » qui donne de mauvais aiguillages. La puissance maléfique des mots suffit à faire le reste. Nous voulons bien le croire, et qui ne le souhaiterait passionnément ? Il n'en est pas moins vrai que nous touchons là à un postulat de la doctrine, postulat ou acte de foi.

Qu'il me soit permis de faire intervenir ici un souvenir personnel. Lors de la première entrevue que j'eus avec Keyserling, je lui dis ce que je n'aurais peut-être pas osé lui dire, ou pas voulu lui dire, si je l'avais connu personnellement davantage. Cela pouvait passer pour une impertinence, ce n'en était pas une dans mon esprit, mais l'expression d'une inquiétude qui désirait être apaisée. Je me rappelle exactement comment je la formulai. « J'ai écrit, lui dis-je, le livre que vous n'avez pas écrit et que vous auriez dû écrire ». J'entendais par là que j'avais cherché à préciser les bases de la doctrine (ce que l'auteur n'a d'ailleurs jamais fait par la suite) et qu'il m'était apparu qu'elle reposait tout entière sur un postulat : ce que j'ai nommé le « postulat optimiste ». En effet elle implique, comme Keyserling le dit lui-même, un « cosmos des significations », c'est-à-dire une harmonie latente ou virtuelle qui exclut l'antagonisme irréductible des valeurs. Ce que chacun peut appeler « sa vérité » se conciliera-t-il avec la vérité des autres, grâce à ce « contre-point » qui est de l'hégélianisme dans le simultané, mais implique aussi une même table de référence, un même système de coordonnées ? J'entends bien que ce système de coordonnées existe chez Keyserling et c'est précisément son humanisme. Mais c'est une option. Il resterait à prou-

ver que l'humanisme est métaphysiquement d'accord avec la marche du monde.

On me demandera sans doute ce que Keyserling me répondit. Rien, d'abord. Il lui semblait apparemment que je m'aventurais dans des domaines qui n'étaient pas les siens. D'ailleurs il attendait d'avoir lu mon livre, qui était alors sous presse. Dès qu'il l'eut reçu, il m'en remercia avec chaleur. Il voulut bien m'écrire maintes choses flatteuses qui me touchèrent moins cependant que l'assurance qu'il n'y avait pas relevé « une seule ligne qui fût inexacte ». Mais je n'ai jamais su si cette approbation était tout à fait sincère. Je me suis toujours demandé si la satisfaction d'avoir un introducteur auprès du public français et le désir de ne pas se l'aliéner ou même seulement de ne pas troubler son jeu, ne l'avait pas emporté, après réflexion. Et voici pourquoi : il m'écrivit ensuite que mon livre était parfaitement adapté à la mentalité française et qu'il souhaitait de le voir traduit dans tous les pays latins. Mais, ajoutait-il, il s'opposerait toujours à une traduction en allemand, pour cette raison qui semblera singulière, qu'elle lui « serait nuisible en le faisant apparaître comme trop superficiel ». Etait-ce une critique implicite de mon travail, de l'esprit français, ou de ses propres compatriotes, ou peut-être même l'aveu que mon objection portait ? Je laisse à chacun le soin d'en juger...

Au fond, et c'est par là que je voudrais terminer, Keyserling est un moraliste. Il ne se soucie pas de la métaphysique ni des théories de la connaissance. Il préfère prouver le mouvement en marchant : il aurait voulu agir sur les hommes, par la conversation, le discours, le rayonnement direct de la pensée. Chacun de ses livres est un entretien avec son lecteur sur tous les sujets de morale ou de psychologie ; les derniers, faute peut-être de pouvoir traiter des questions trop brûlantes, inclinent vers la méditation religieuse, sans religion définie. Il se sentait le chef de cette école, dont le nom eut sans doute paru admirable dans l'Antiquité, mais que l'on ne peut prononcer aujourd'hui sans sourire : l'Ecole de la Sagesse.

Bien plus, cette sagesse, il ne croyait pas qu'elle pût être enseignée par des savants, des pédagogues, des professeurs : elle n'est pas de l'ordre de l'intelligence seule, elle intéresse l'homme tout entier, qui vit aussi dans l'ordre émotionnel ; elle requiert une participation active de l'irrationnel et du subconscient. Celui qui veut

propager la sagesse doit tenir beaucoup moins de l'érudit que du mage. Ecole de Sagesse, Mage, rayonnement, yoga, schenkende Tugend (ici un point de rencontre avec Nietzsche), logos spermatikos, vie intime, niveau spirituel... que de prétextes à l'ironie, et pourtant ce sont les rieurs qui ont tort. Keyserling n'a cessé de nous dire de toutes les manières et à propos de tout, que l'homme est la mesure de toutes choses, non pas ce qui les rabaisse à sa taille, mais au contraire ce qui leur donne leur vraie grandeur. Les idées prennent leur force et leur intensité dans la vie personnelle, elles sont plates ou profondes selon l'homme qui les pense et la vie intérieure a ses niveaux qui changent toutes les perspectives du monde.

Cet homme exceptionnel a eu une fin dramatique qu'il accepta non pas avec la sérénité du sage, mais avec cet aveuglement volontaire qui fait l'héroïsme du soldat. Il voulait croire que son heure était venue au moment où la mort lui envoyait coup sur coup des messagers qui ne pouvaient laisser d'espoir. Pour la seconde fois il avait tout perdu. Darmstadt était un monceau de ruines, Schönhausen avait dû être abandonné devant la poussée russe. Keyserling s'était retiré dans le Tyrol, chassé par la guerre, mais aussi toujours à la veille d'être traqué par la police. En 1939, quelques semaines avant l'invasion de la Pologne, il avait déclaré à quelqu'un que je connais bien et qui était allé le voir de ma part, sans d'ailleurs chercher à provoquer de confidences : « les nazis sont des bandits, ils mènent l'Allemagne à sa perte ». Il dut avoir pourtant, à l'intérieur même du parti, quelque défenseur influent qui le protégea, soit par sympathie personnelle, soit par habileté, soit par crainte. Un de ces livres fut même admis dans les bibliothèques du front. Mais sa situation n'en était pas moins intenable à la longue. La prudence et le souci de son rôle lui commandaient de s'éloigner et, dans la mesure du possible, de disparaître. Il vécut en réfugié. Madame Keyserling, la petite-fille de Bismarck, dont on ne pourra jamais assez louer l'intelligence, le dévouement et la douceur auprès de ce compagnon génial, mais difficile et irascible, faisait sa cuisine et son ménage dans deux ou trois pièces d'une maison inconfortable, perdue dans les montagnes. Son fils Manfred avait été grièvement blessé, amputé d'une jambe et presque impotent de l'autre. Une première attaque l'avait déjà frappé lui-même ; il s'en était remis, mais gardait la langue embarrasée. Peut-être croyait-il, ou voulait-il croire que la mort

n'est qu'une défaillance de la volonté. Quoiqu'il en soit, dès le lendemain de sa libération, il me fit parvenir un court billet, encore plus illisible que les autres, où l'on pouvait cependant déchiffrer : « je vais beaucoup mieux, je sens que la période décisive de ma vie ne fait que commencer ». Illusion volontaire, illusion réfléchie, je ne puis m'empêcher de le penser. Mais il savait aussi que l'illusion est créatrice et il nous donnait une dernière leçon. On connaît la belle maxime, mais qui n'est belle pourtant que dans la bouche du sage: « Je suis prêt chaque jour à mourir, mais j'agis comme si j'étais immortel ». Lui, il avait même refusé d'envisager la mort.

Maurice BOUCHER.

Le Mouvement Encyclopédique Français et la gauche Hégélienne [1]

Le réveil économique de l'Allemagne après 1830, marqué par la formation de l'Union Douanière en 1834, s'est accompagné d'un mouvement de caractère philosophique et politique. celui de la Gauche hégélienne, qui présente de grandes analogies avec le mouvement encyclopédique français du 18e siècle, ce dernier mouvement étant conçu comme l'expression idéologique des aspirations de la bourgeoisie et englobant ainsi non seulement les Encyclopédistes proprement dits, mais d'une manière générale tous les écrivains et philosophes libéraux d'avant 1789, de Montesquieu à D'Holbach.

Dans les deux cas, il s'agit en effet de l'utilisation, à des fins politiques et sociales, du rationalisme qui, au moment de la montée de la bourgeoisie et de sa lutte pour accéder au pouvoir, devient pour elle une arme de combat contre les puissances conservatrices : l'Eglise et la Monarchie absolue, appuyées sur la Féodalité.

Ce qui distingue ces deux mouvements, ce sont les circonstances historiques différentes qui leur ont donné naissance. Alors qu'en France, au 18e siècle, le développement de la production était encore au stade de la manufacture, ne dépassant guère dans l'ensemble le stade artisanal, le développement tardif mais plus rapide de l'Allemagne, passait immédiatement du stade artisanal à celui de la fabrique avec utilisation de la vapeur et des machines, ce qui entraînait, avec une concentration et une intensification de la production, le développement parallèle du prolétariat.

De ce fait, au lieu d'avoir été comme le mouvement encyclopédique en France, l'expression idéologique des aspirations et des tendances de la bourgeoisie montante révolutionnaire, la Gauche hégélienne a constitué l'expression idéologique des revendications d'une bourgeoisie déjà semi-conservatrice, puis, presque simultanément, de celles du prolétariat, ce qui a déterminé chez ses membres une séparation entre libéraux et communistes.

L'essor économique de l'Allemagne après 1830, favorisé par la

(1) Communication faite à la Société des Etudes Germaniques, le 11 mai 1946.

création de l'Union douanière, développe à une cadence rapide le commerce et l'industrie, qui font circuler une vie plus intense. Le pays, jusqu'alors essentiellement agraire s'industrialise, surtout dans la province rhénane ; la population se concentre progressivement dans les villes, où la fabrique remplace peu à peu les anciens métiers. En même temps on voit se transformer l'état d'esprit de la bourgeoisie qui, prenant conscience de sa force à mesure que sa puissance économique augmente, se fait plus pressante dans ses revendications politiques et sociales.

Trop faible encore pour engager une action sur le plan révolutionnaire, comme elle l'avait fait en France en 1789, la bourgeoisie libérale manifeste en Allemagne une grande activité dans le domaine de la littérature et de la philosophie, qui prennent alors un caractère politique et social.

La première manifestation de ce libéralisme est le mouvement de « La Jeune Allemagne », né sous l'influence immédiate de la Révolution de 1830, qui avait marqué, en même temps que le triomphe de la bourgeoisie en France, la fin du système contre-révolutionnaire de la Sainte-Alliance. Ces jeunes écrivains, dont les principaux étaient H. Heine, Gutzkow et Börne, rompant avec les conceptions du romantisme réactionnaire, se proposaient, au lieu d'opposer comme celui-ci l'art à la vie, un passé lointain à la réalité immédiate, de traduire dans leurs œuvres les aspirations nouvelles de leur temps et de transformer, par la littérature, les idées et les mœurs. Critiquant tout ce qui, au point de vue politique et social, leur paraissait contraire au principe de liberté, qu'ils considéraient comme une loi naturelle, ils condamnaient le despotisme et l'oppression sous toutes ses formes, opposaient à l'absolutisme allié au christianisme, le libéralisme politique et religieux et montraient la nécessité, pour l'Allemagne, de se détacher de la Russie réactionnaire, pour se rapprocher des puissances libérales, l'Angleterre et la France, afin de participer au développement de l'histoire.

Cette littérature, à vrai dire plus brillante que profonde, gagna peu à peu le public littéraire, jusqu'alors assez indifférent aux questions politiques et sociales; mais alarmés par ces critiques, qui menaçaient d'ébranler les assises de la religion et de l'état, les gouvernements allemands interdirent le 10 décembre 1835 la vente des livres de la Jeune Allemagne.

Cependant cette mesure réactionnaire, appuyée par une vigou-

reuse contre-offensive du parti conservateur, qui préconisait la restauration d'une stricte orthodoxie religieuse et de la monarchie absolue, n'étouffa pas le mouvement libéral, qui allait renaître sous une forme nouvelle avec la Gauche hégélienne.

Sous l'effet de la répression, le libéralisme devait prendre des formes de plus en plus intellectuelles et abstraites, seules compatibles avec le régime réactionnaire d'alors. Aussi la « Jeune Allemagne » fut-elle remplacée par un mouvement philosophique, « la Gauche hégélienne », dont le rôle essentiel fut d'adapter la doctrine de Hegel aux aspirations de la bourgeoisie allemande d'abord, puis à celles du prolétariat, et qui, après avoir été ainsi le centre de l'opposition libérale en Prusse devint le foyer du communisme en Allemagne.

Reflet de l'état économique, politique et social de son temps, de cette époque intermédiaire entre la fin du régime féodal et l'avènement du régime de libre entreprise, le système de Hegel présentait, comme cette époque, aussi bien du point de vue philosophique que politique, un caractère de transition et de compromis.

Interprétant la conception nouvelle, organique et dynamique du monde, dans un sens conservateur, Hegel arrêtait le développement de l'histoire au présent, auquel il attribuait une valeur absolue. De cette contradiction fondamentale dérivaient toutes les contradictions et tous les compromis de son système.

Compromis entre l'idéalisme romantique réactionnaire, qui lui faisait subordonner le développement du réel à celui de l'Idée, et le réalisme qui l'amenait à intégrer le réel dans l'Idée, en sorte que l'évolution de l'Esprit traduisait en fait celle de la réalité concrète.

Compromis entre la conception dynamique du monde, qui s'exprimait dans son système par un changement continu, par une évolution incessante des êtres et des choses, et la conception statique, qui faisait dériver toute l'évolution de l'Idée Absolue, élément stable dans l'éternel devenir, dont elle constitue à la fois la cause et la fin. Ce compromis se marquait dans le domaine politique par l'essai de concilier un système conservateur, qui considérait l'Etat Prussien et la religion chrétienne comme des formes définitives et parfaites de l'Idée Absolue, et la dialectique, qui impliquait un devenir incessant, un changement continu,

auquel on ne peut attribuer comme limite et comme fin une forme déterminée.

Les contradictions inhérentes à la doctrine hégélienne devaient éclater après la Révolution de 1830 avec le réveil économique et politique de l'Allemagne, et le rôle de la Gauche hégélienne devait être d'opérer, par une dissociation et une transformation de cette doctrine, son adaptation au libéralisme d'abord, puis au communisme.

La Gauche hégélienne fit porter sa critique sur les deux éléments fondamentaux du système conservateur de Hegel, la religion chrétienne et l'état prussien. Comme il était moins dangereux de critiquer les dogmes que les institutions de l'Etat, elle dirigea, comme les Encyclopédistes du 18e siècle, ses premières attaques contre les dogmes, avant d'engager la lutte sur le terrain politique et social. Le litige portait sur le point de savoir si, ainsi que le soutenait Hegel, la religion et la philosophie étaient de même essence ou si, au contraire, elles étaient de nature différente et incompatibles entre elles. Dans sa *Philosophie de la religion*, Hegel, assimilant le contenu de la religion à celui de la philosophie, avait montré que seule une différence de forme les séparait, la religion révélant par ses symboles le contenu rationnel de la philosophie.

C'est contre cette assimilation que s'élevait D. F. Strauss dans son livre *La Vie de Jésus*, paru en 1835, où il soutenait, à l'encontre de Hegel, que l'essence de la religion chrétienne était constituée non par des symboles philosophiques mais par des mythes, qui traduisaient les aspirations profondes du peuple juif. Reprenant d'autre part la notion d'un Dieu impersonnel contenue implicitement dans la christologie hégélienne, il niait l'historicité de Jésus en tant qu'individualité et prétendait, contre Hegel, que le Christ ne constituait qu'un moment de la révélation de l'Esprit divin, dont seule l'humanité entière donne, au cours de son développement, une image complète.

Le livre de Strauss souleva de vives polémiques et provoqua une forte réaction de la part des conservateurs de toutes tendances qui, s'élevant contre les prétention de la science à critiquer les dogmes, attaquèrent non seulement D.-F. Strauss mais tous les Hégéliens.

C'est à l'occasion de cette polémique que se constitua le rassemblement des hégéliens libéraux, qui devaient former la Gau-

che hégélienne. Ce groupe trouva un organe dans les *Annales de Halle*, fondées en 1838 par A. Ruge, professeur à l'université de cette ville, pour faire contre-poids aux *Annales de Berlin*, organe des hégéliens conservateurs. Ce n'était pas un penseur très original, mais son esprit entreprenant, ses connaissances étendues et son tempérament combattif faisaient de lui un excellent directeur de revue. Et de fait, sous son impulsion, les *Annales de Halle* devinrent le centre de ralliement de tous les Hégéliens libéraux, qui formèrent autour de Ruge une véritable Fronde littéraire et politique.

Attaqué par les Hégéliens de droite et les orthodoxes, qui accusaient les *Annales de Halle* de prêcher l'athéisme et la Révolution, Ruge répondit que ces attaques visaient le principe de liberté, qui après avoir été le fondement du protestantisme était celui de l'état prussien et constituait non un ferment de désordre, mais l'élément essentiel du progrès (1). Convaincu avec les Jeunes Hégeliens qu'il y avait concordance entre l'idée de liberté et les principes de l'état prussien, il pensait que celui-ci, pour rester fidèle à sa mission, devait poursuivre une politique libérale. Cependant, comme l'état prussien tendait à prendre un caractère de plus en plus réactionnaire, les Jeunes Hégéliens se proposaient de le réformer par la critique de ses institutions et dégageaient à cet effet de la philosophie hégélienne une doctrine d'action en dissociant la dialectique du système conservateur.

Dans ses *Prolegomena zur Historiosophie*, publiés en 1838, von Cieszkowski exposait la nécessité de substituer à la philosophie spéculative hégélienne une philosophie de l'action, dont l'objet devait être de déduire de la connaissance du passé et du présent les lignes générales de l'évolution future et d'orienter ainsi l'activité humaine. Cette doctrine d'action, qui modifiait profondément la philosophie hégélienne en faisant de la détermination de l'avenir le but principal de la philosophie, devenait celle des Jeunes Hégéliens qui, traduisant sur un plan idéologique les aspirations de la bourgeoisie libérale, entraient dans l'arène politique.

Leur arme de combat était la philosophie critique, que leur forgeait alors l'ami et le compagnon de lutte de K. Marx, Bruno Bauer. Théologien comme D.-F. Strauss, B. Bauer avait com-

(1) Cf. *Annales de Halle*, 2 et 3 octobre 1838,

mencé par être orthodoxe avant d'entreprendre une critique des Evangiles d'un point de vue opposé à celui de Strauss. L'essentiel de la religion chrétienne n'était pas à ses yeux sa substance, c'est-à-dire son contenu dogmatique ou philosophique, mais le fait qu'elle constituait un moment nouveau dans le développement de la Conscience universelle. Aussi, au lieu de rechercher comme D.-F. Strauss quel était le contenu véritable des Evangiles, les étudiait-il dans leurs relations avec la pensée générale de l'époque. Il lui apparaissait, qu'ils étaient, comme les doctrines philosophiques de leur temps, l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme, le produit de la conscience malheureuse, de l'esprit opprimé qui, dans la misère spirituelle et morale, née de la décadence de la civilisation antique, s'était replié sur lui-même, pour sauvegarder sa liberté. Dégageant de cette critique des Evangiles une doctrine générale, B. Bauer montrait que, comme toutes les créations de la conscience universelle, la religion chrétienne ne peut prétendre à une valeur absolue et à une durée éternelle. Dès que la conscience, en effet, se réalise dans une substance et prend dans celle-ci une forme déterminée, cette forme constitue pour elle une limite, une entrave, dont elle doit nécessairement se dégager pour pouvoir progresser. Chacune des formes religieuses ou politiques que revêt la conscience universelle au cours de son évolution historique n'est, de ce fait, justifiée que pour un temps ; elle ne peut en se perpétuant que devenir irrationnelle et constituer un arrêt du développement de la conscience ; aussi doit elle être remplacée par une expression nouvelle et plus haute de celle-ci. C'est là l'œuvre de la critique qui, par son analyse des dogmes et des institutions, élimine du réel les éléments irrationnels et détermine ainsi le progrès de la Conscience universelle.

Cette philosophie critique modifiait plus profondément encore que ne l'avait fait von Cieszkowski la doctrine de Hegel, pour l'adapter à la lutte menée par la bourgeoisie contre les institutions conservatrices.

D'une part, en effet, en posant le principe du développement dialectique infini de la conscience universelle, et en déniant à toute substance, à toute forme définie du réel, le droit d'incarner celle-ci de manière absolue, B. Bauer minait définitivement le système conservateur de Hegel. D'autre part, en opposant sans cesse la conscience à la substance, il brisait l'union indissoluble établie par Hegel entre l'idée et le réel, réduit comme chez Fichte à

n'être que l'expression passagère et changeante de l'Esprit, et il faisait renaître, en même temps, l'antagonisme fichtéen entre le Devoir-Etre et l'Etre, que Hegel avait âprement combattu. Cette philosophie critique qui, par la transformation apportée ainsi à la doctrine de Hegel, permettait d'affirmer le pouvoir de l'Esprit de modifier à son gré le réel, fut adoptée d'emblée par les Jeunes Hégéliens. Aussi impuissants en fait qu'avides d'action, ils étaient en effet naturellement portés à exagérer l'influence des idées sur le développement de la réalité et à croire que par la seule puissance de la pensée on peut déterminer une transformation radicale des choses.

Cette philosophie critique devait être mise à l'épreuve par l'accession au trône en 1840, de Frédéric-Guillaume, qui allait condamner l'hégélianisme et combattre le libéralisme sous toutes ses formes. Sous l'effet de cette réaction, les Jeunes Hégéliens étaient de plus en plus entraînés dans l'opposition et après avoir déclaré la guerre au christianisme, ils entraient maintenant en lutte contre l'absolutisme. Cet esprit agressif, correspondant à la montée de la bourgeoisie, qui réclamait avec une force croissante le développement des institutions parlementaires, trouvait son expression dans les *Annales de Halle*, où Ruge proclamait que la lutte allait passer du plan théorique et philosophique sur le plan politique.

Comme il accentuait le caractère polémique de sa revue, en passant ainsi du radicalisme philosophique au radicalisme politique, la répression ne se fit pas attendre. En juin 1841 il recevait l'ordre d'éditer en Prusse les *Annales de Halle*, publiées à Leipzig ; refusant d'obéir à cette injonction, il quitta Halle pour s'établir à Dresde et publia à partir du 2 juillet sa revue sous le titre de *Annales Allemandes*. En changeant le titre de sa revue Ruge en modifiait aussi le caractère. Il y soutenait de plus en plus ouvertement l'athéisme et le principe républicain, mais sa critique conservait cependant la forme philosophique, seule susceptible d'être tolérée par la censure parce que inaccessible au grand public.

Les *Annales Allemandes*, jusqu'alors seules à soutenir les idées libérales, furent renforcées dans leur action au début de 1842 par le développement de la presse libérale, favorisé par l'atténuation de la censure. Par ces journaux, en particulier par la *Gazette rhénane*, publiée à Cologne, centre de la plus grande

province industrielle prussienne, le radicalisme politique, perdant son caractère philosophique, devint plus accessible au grand public. Mais, au lieu d'être alors pleinement soutenu par la bourgeoisie allemande, comme le mouvement encyclopédique l'avait été par la bourgeoisie française, il ne reçut d'elle qu'un médiocre appui. Cela tenait à ce que, à la différence de la bourgeoisie française, qui n'avait pas eu à craindre l'opposition d'un prolétariat dans sa lutte contre la Monarchie et l'Eglise, la bourgeoisie allemande, passant, dans l'évolution du mode de production, presque sans transition du stade de l'artisanat à celui de la fabrique, se trouvait, dans ses revendications, en opposition à la fois avec la Monarchie et avec le prolétariat naissant. Aussi tendait-elle nécessairement non à une action révolutionnaire mais, comme la bourgeoisie française d'après 1830, à une politique de juste milieu et d'accomodation avec la Monarchie contre un prolétariat qui les menaçait également.

De ce fait, le mouvement de la Gauche hégélienne prit un caractère très différent de celui du mouvement encyclopédique français. Deux tendances opposées s'y firent jour : une tendance révolutionnaire idéaliste qui devait aboutir à l'anarchisme et une tendance révolutionnaire réaliste qui devait traduire par le communisme les aspirations de la nouvelle classe montante : le prolétariat. De ces deux tendances la première se manifesta d'abord dans la *Gazette Rhénane*. Cet organe, qui avait été fondé pour défendre les intérêts du commerce et de l'industrie devint, du fait que les gérants appelèrent à sa tête le beau-frère de B. Bauer, le journal de la Gauche hégélienne. La plupart des Jeunes Hégéliens, tout imbus des principes de la philosophie critique, s'y livrèrent, dans leurs attaques contre la politique réactionnaire du gouvernement, à un radicalisme d'autant plus intransigeant qu'il était purement verbal. Séparant en effet, comme B. Bauer, l'idée du réel et opposant sans cesse à l'Etre un Devoir-Etre, ils niaient, par principe, toute valeur à la réalité et se plaisaient à abolir en théorie l'état de choses présent. Donnant ainsi un caractère de pure négation à leur critique, celle-ci aboutissait non à une transformation mais à une destruction incessante du réel et devenait une fin en soi, un pur jeu de l'esprit.

Marx, qui faisait alors son apprentissage politique dans la *Gazette Rhénane*, dont il allait prendre la direction, condamnait cette activité stérile. Ayant conservé de Hegel, à la différence des

autres Jeunes Hégéliens, la notion fondamentale de l'union nécessaire de l'idée et du réel, il tendait au contraire à donner à sa critique un caractère objectif et concret et à la rattacher de plus en plus étroitement à l'activité politique et sociale. Dénonçant également le caractère réactionnaire de la politique gouvernementale, il soutenait, malgré ses insuffisances, le libéralisme bourgeois dont il espérait qu'il amènerait une rénovation de l'Etat prussien. Mais son action devait se heurter à la fois à la répression gouvernementale, qui supprima à la fin de 1842 la presse libérale en aggravant la censure, et à la tiédeur de la bourgeoisie qui, devant la croissance du prolétariat, pencha immédiatement vers un accord avec la Monarchie pour la sauvegarde de ses intérêts.

La suppression de la *Gazette Rhénane* et des *Annales Allemandes* marqua la fin du mouvement libéral de la Gauche hégélienne.

Sa dernière manifestation fut la publication par Ruge, au début de 1843, des deux volumes des *Anecdota*, où il avait réuni les articles supprimés par la censure dans les *Annales Allemandes*. Les *Anecdota* rassemblaient une dernière fois la cohorte des Jeunes Hégéliens, qui étaient entrés en lutte contre le gouvernement prussien. S'ils restaient en effet encore unis dans une certaine mesure dans l'opposition, leurs voies allaient diverger dans l'action. Privés par la censure du seul moyen d'action dont ils pouvaient disposer ; les journaux et les livres, B. Bauer et ses amis devaient se replier de plus en plus sur eux-mêmes et évoluer, par une tendance naturelle propre à tous les éléments isolés de leur milieu social, vers l'égocentrisme et l'individualisme anarchiste, qui trouvait alors son théoricien chez l'un d'eux : Stirner.

Mettant au premier plan le principe de liberté sous sa forme absolue, Stirner, dépassant dans sa critique destructive tous les autres Jeunes Hégéliens, rejetait toute limitation imposée par la religion, l'Etat ou la loi à l'autonomie totale de l'individu et ne reconnaissait qu'une seule réalité : le Moi, qu'un seul principe : le culte du Moi, l'égoïsme.

Tandis que B. Bauer et Stirner s'orientaient ainsi par l'individualisme anarchiste vers un radicalisme de plus en plus abstrait et impuissant, Marx et ses amis, M. Hess et Fr. Engels, qui formaient l'aile gauche du groupe des Jeunes Hégéliens, suivaient dans leur évolution une voie diamétralement opposée. Au cours de la lutte qui les avait mis en contact avec la réalité économi-

que, politique et sociale, ils s'étaient rendus compte, d'une part, de l'impuissance de l'esprit à modifier la réalité par la vertu seule de l'idée et, d'autre part, de l'insuffisance de l'action politique à transformer les institutions de l'état et l'organisation sociale. Sous l'effet de cette expérience, ils s'efforçaient d'unir plus étroitement la théorie à l'action et, se détournant de la bourgeoisie défaillante ils évoluaient du libéralisme politique au radicalisme social, qui traduisait les aspirations de la nouvelle classe montante : le prolétariat.

Ils étaient guidés dans cette évolution par Feuerbach, qui dégageait alors de sa critique de la religion chrétienne et de la philosophie idéaliste une doctrine sociale.

Après avoir montré dans *L'essence du Christianisme* (1840) que Dieu est le produit de l'homme, qui aliène et extériorise en lui les qualités éminentes de l'espèce humaine, Feuerbach soulignait dans ses *Thèses provisoires sur la réforme de la philosophie* et dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir* de 1843 que, par une même interversion du sujet et de l'objet, la philosophie hégélienne, forme dernière de la philosophie idéaliste, faisait de la réalité concrète et vivante, de la nature et de l'homme, la création, l'attribut de l'idée, promue au rang de sujet. Par réaction contre Hegel qui, en ramenant la réalité concrète à l'idée, ne lui donnait qu'une existence illusoire, et aussi contre B. Bauer, qui n'avait fait qu'aggraver l'idéalisme hégélien en dissociant l'idée de toute substance pour la ramener à la conscience, Feuerbach se proposait de réaliser l'union de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet, en partant non pas de l'idée, mais de la réalité concrète, en intégrant l'esprit dans la matière et non la matière dans l'esprit et en faisant de l'homme concret, avec sa sensibilité et ses besoins, l'expression organique de cette synthèse. Par un renversement complet de la doctrine hégélienne il mettait au centre de son système non plus l'idée mais l'homme conçu dans sa réalité concrète et fondait sur cet humanisme une doctrine sociale inspirée de sa critique de la religion.

Ayant découvert que la religion était constituée par l'aliénation de l'essence humaine en Dieu, il pensait que le problème fondamental était de libérer l'homme de l'illusion religieuse pour lui donner conscience de sa vraie nature, réalisée dans l'espèce. L'homme, en effet, n'est pas un individu isolé ; c'est un être social,

un membre de l'espèce humaine, qui ne trouve que dans la vie collective la réalisation de son essence ; en aliénant en Dieu ses qualités primordiales, qui sont les qualités de l'espèce humaine, de l'être collectif que constitue l'humanité, l'homme devient un individu égoïste et s'isole de la vie collective. Ce n'est qu'en détruisant l'illusion religieuse que l'homme, reprenant en lui les qualités propres à l'espèce, peut s'intégrer dans la société et vivre d'une vie conforme à sa vraie nature.

Après la philosophie critique, qui en opposant au système conservateur de Hegel sa dialectique révolutionnaire avait adapté la philosophie hégélienne aux aspirations du libéralisme bourgeois, la doctrine de Feuerbach, en attribuant par le renversement de l'idéalisme le primat à la réalité concrète, conçue comme réalité sociale et en donnant une première solution socialiste de l'intégration de l'homme dans la société, marquait l'adaptation de la philosophie hégélienne non plus aux aspirations de la bourgeoisie mais à celles du prolétariat.

Le défaut de cette doctrine, qui constituait une première transition au socialisme était de rester encore vague et abstraite. Concevant l'homme d'un point de vue absolu, en dehors de l'histoire, Feuerbach ne dépassait guère l'homme abstrait et la société constituait pour lui un tout indistinct, une vague solidarité collective, où disparaissaient les forces concrètes qui s'opposent les unes aux autres et qu'il ramenait à un antagonisme mal défini, entre l'égoïsme et l'altruisme.

Rejetant par ailleurs, en même temps que l'idéalisme de Hegel, sa conception dialectique de l'histoire, il revenait au matérialisme statique du XVIII[e] siècle qui faisait de l'homme un être passif, subissant les impulsions d'une nature idéalisée, et sa philosophie sentimentale, à laquelle manquait le dynamisme qui animait la doctrine hégélienne, aboutissait à une vague religion du bonheur et de l'amour universel.

Si Feuerbach n'avait pas trouvé la solution définitive du problème du passage du radicalisme politique au radicalisme social, qui se posait pour Marx et ses amis M. Hess et F. Engels, il avait cependant le mérite d'indiquer dans quelle voie il fallait la chercher et c'est par une application de sa doctrine à l'étude de l'homme et de la société, considérés dans leur réalité concrète, qu'ils devaient, par des voies différentes, arriver au communisme. Soulignant l'impuissance du libéralisme et de l'action politique à

transformer la société, Hess montrait par une application de la doctrine de Feuerbach à l'étude du problème social, que, pour réaliser son essence, l'homme devait abolir le régime de la propriété privée qui, par la recherche du profit conduit à une concurrence impitoyable, source de l'égoïsme et de toutes les misères humaines. Dans ce régime, l'aliénation de l'essence humaine, qui a dans la religion son expression théorique, trouve son application pratique dans l'argent, produit du travail humain, devenu une puissance extérieure et étrangère à l'homme, qu'elle asservit. L'abolition de la propriété privée qui permettra, par la suppression de cette aliénation et de cette servitude, l'établissement d'une société fondée sur l'altruisme et l'amour, sera l'œuvre du communisme qui, tout en sauvegardant la liberté individuelle, assurera l'égalité sociale et le bonheur de tous.

Malgré son caractère idéaliste et utopique, cette doctrine, qui réalisait une première synthèse de la philosophie de Feuerbach et des doctrines socialistes et communistes, devait exercer une grande influence sur Marx et Engels dans leur évolution vers le communisme. S'attachant tout d'abord à résoudre le problème de l'Etat et de ses rapports avec la société, qui se posait à lui après l'échec du libéralisme politique. Marx montrait, dans sa *Critique de la philosophie du droit* (1843) en s'inspirant de Feuerbach, que Hegel, par un renversement des rapports véritables entre le sujet et l'attribut, faisait de l'Etat l'élément déterminant de la société, alors qu'il n'en est en réalité que l'expression et l'instrument, comme il ressort de l'analyse de la société présente, fondée sur la propriété privée, que l'Etat a pour fonction essentielle de protéger. De cette critique de l'Etat Marx était ainsi amené à la critique de la société et par elle au communisme.

Cette évolution vers un communisme non plus sentimental comme celui de Hess mais révolutionnaire devait le séparer non seulement de ses anciens amis devenus individualistes, mais aussi de Ruge, resté libéral, avec qui il collabora une dernière fois, en fondant les *Annales Franco-Allemandes* (1844), qui devaient marquer la fin de la Gauche hégélienne. Conservant l'essentiel de la philosophie hégélienne, son principe actif, sa dialectique révolutionnaire, Marx dépassait dès sa première conception du communisme, Hess et les socialistes utopiques par l'introduction du concept de lutte de classes, élément dialectique du devenir historique et expression de l'action révolutionnaire du prolétariat.

Dans cette première conception, qu'il exposait dans ses articles des *Annales Franco-Allemandes*, le communisme avait un caractère encore abstrait, la société n'était pas encore exactement analysée, et le prolétariat apparaissait comme l'élément antithétique, chargé de réaliser le progrès, l'instrument, le véhicule de l'Idée.

Cependant cette conception dialectique de la révolution devait l'amener à rechercher dans l'organisation économique et sociale les causes de la lutte de classes, à dégager ainsi de la réalité même les raisons de sa transformation et à unir dans une même doctrine le matérialisme historique et dialectique et le communisme. Il devait s'inspirer en cela de deux articles de F. Engels parus dans les *Annales Franco-Allemandes*. Critiquant l'organisation économique et sociale capitaliste, Engels avait montré que les crises engendrées par la concurrence provoquent la concentration des richesses par la ruine des classes moyennes et accentuent ainsi la lutte de classes entre prolétaires et capitalistes, lutte d'où naîtra nécessairement une révolution sociale qui instaurera un régime communiste fondé non plus sur la prospérité privée et le profit, mais sur l'activité collective et la justice sociale.

Elargissant par cette conception économique et sociale la notion encore essentiellement philosophique et politique qu'il avait du communisme, Marx arrivait alors au matérialisme historique et dialectique, qui devait donner au communisme un caractère et un fondement scientifique. C'est sur la notion fondamentale de travail, qu'il dégageait en 1844 dans son ouvrage *Philosophie et Economie politique* d'une critique générale de la philosophie hégélienne, qu'il fondait sa conception du matérialisme historique et dialectique ; dans la *Sainte Famille* (1845), il en faisait l'application à quelques problèmes de philosophie, d'histoire et d'économie politique et dans les *Thèses sur Feuerbach* (1845) il en fixait les traits essentiels. Partant du problème fondamental de l'union de l'homme et du monde extérieur, que Hegel avait résolu en établissant l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être dans l'Idée. Marx objectait que dans cette conception seul l'esprit a une existence réelle : la réalité, réduite à une abstraction, n'y est qu'apparence, et l'union de la pensée et de l'être n'y est, de ce fait, réalisée que d'une manière illusoire. Pour que cette union soit effective, pour qu'il y ait véritablement intégration de la pensée dans le réel concret, de l'homme dans le monde extérieur

il faut conserver à celui-ci sa qualité propre sans le réduire à l'Idée. Cette intégration se produit en fait par l'activité concrète, par le travail qui joue entre le monde extérieur et l'homme, entre la réalité concrète et la pensée le rôle de médiateur que Hegel attribuait à l'idée. Par le travail, en effet, l'homme s'unit effectivement au monde extérieur, s'intègre en lui pour le transformer et l'adapter à ses besoins ; par le travail se réalise ainsi l'unité dynamique et vivante de l'esprit et de la matière, de l'homme et du monde extérieur.

C'est cette notion de travail qui allait servir de fondement à toute sa doctrine. Recherchant en effet les raisons et les fins essentielles du travail, de l'activité économique et sociale, Marx les trouvait dans la création des conditions de la vie matérielle, dans la satisfaction des besoins essentiels des hommes et par là même dans l'organisation de la production. Ceci l'amenait à la conception que l'évolution historique est déterminée dans ses grandes lignes non par le mouvement des idées ou par des concepts moraux, mais par la transformation de la vie économique et sociale, transformation qui revêt un caractère dialectique et résulte des contradictions économiques et des luttes de classes. Appliquant cette conception à l'étude du régime économique et social de son temps, il montrait que l'abolition de ce régime, qui réduisait la majorité des hommes à une condition inhumaine, devait venir des contradictions internes du régime capitaliste qui, en développant les crises et avec elles la lutte de classes, allait provoquer une révolution sociale et avec elle l'établissement d'un régime communiste de production organisée et de justice sociale. Par cette doctrine, qui donnait un fondement solide aux revendications du prolétariat, Marx achevait l'œuvre de la Gauche hégélienne.

En résumé, le mouvement de la Gauche hégélienne présente de grandes analogies avec le mouvement encyclopédique français. Il constitue tout d'abord, comme celui-ci, l'expression, sur le plan idéologique, des aspirations de la bourgeoisie, et s'efforce, de ce fait, d'adapter l'hégélianisme au libéralisme politique, en opposant au système conservateur de Hegel sa dialectique révolutionnaire. C'est là l'œuvre essentielle de B. Bauer, qui fonde sur cette dialectique sa doctrine de la philosophie critique. L'apogée de ce mouvement libéral révolutionnaire est marquée par les *Annales Allemandes* de Ruge et par la *Gazette Rhénane*.

Comme la bourgeoisie allemande, à la différence de la bour-

geoisie française du 18e siècle, doit se défendre, dès sa formation, contre les revendications du prolétariat, son opposition au gouvernement monarchique prend un caractère très modéré. Le mouvement libéral révolutionnaire, ne trouvant de ce fait pas d'appui suffisant en elle, échoue et cet échec donne naissance dans la Gauche hégélienne à deux courants opposés, individualisme anarchiste d'une part et le communisme de l'autre.

La plupart des Jeunes Hégéliens, découragés par cet échec, s'isolent avec B. Bauer et Stirner de la lutte politique et sociale et, se repliant sur eux-mêmes, évoluent vers l'individualisme et l'anarchisme, tandis que l'aile gauche avec Marx, Hess et Engels se détournant du libéralisme pour traduire les aspirations de la nouvelle classe montante, le prolétariat, évolue du radicalisme politique au communisme. Ils sont guidés dans cette évolution par Feuerbach, qui dégageo de sa critique de la religion et de la philosophie idéaliste, la doctrine sociale de l'humanisme. Réalisant une première synthèse de la philosophie de Feuerbach et des doctrines communistes Hess passe de l'humanisme au communisme. Au communisme encore utopique et sentimental de Hess, Marx donne d'abord un caractère dialectique et révolutionnaire par l'introduction de la notion de lutte de classes, puis, enrichissant sa conception première du communisme encore trop exclusivement philosophique et politique par la conception économique et sociale que lui apporte F. Engels, il dégage, par une dernière adaptation de la philosophie hégélienne au mouvement politique et social, les principes fondamentaux du matérialisme historique et dialectique et unissant enfin, dans une même doctrine, le matérialisme historique et dialectique et le communisme, il apporte par elle la justification théorique du mouvement révolutionnaire prolétarien.

Cette doctrine marquait la fin de la Gauche hégélienne ; seule parmi toutes les ramifications nées de ce mouvement, elle devait s'avérer féconde et vivante, parce qu'elle répondait à des intérêts réels de classe, tandis que, isolées du mouvement libéral qui leur avait donné naissance, les autres, déjà épuisées, s'étiolaient.

A. CORNU.

RAINER MARIA RILKE
LES ELÉGIES DE DUINO, GENÈSE ET INTERPRÉTATION

Présentation par l'auteur :

Steffen STEFFENSEN [1]

Si l'on veut bien comprendre la personnalité et l'œuvre de Rilke, il faut avant tout, à mon sens, approfondir le problème des rapports entre Rilke artiste et Rilke simplement homme.

Le problème s'aggrave dans les dernières productions du poète et surtout dans son œuvre principale : les *Elégies de Duino* et c'est ce qui confère un intérêt spécial à la genèse et l'interprétation de cette œuvre.

1. *Les choses, l'art et les hommes.*

Rilke n'était pas un mystique dans le sens le plus absolu du terme, par lequel j'entends un esprit religieux qui, comblant l'abîme entre l'âme et la divinité, réalise une union parfaite, une *unio mystica,* qui seule devient pour lui la réalité. Rilke était avant tout un artiste et par là même esclave de la riche plénitude des phénomènes auxquels il donnait une forme nouvelle. C'était l'esthète-né, qui attribue à la vision esthétique et à la création artistique une importance religieuse exceptionnelle et prédominante. De cette expérience il voulait tirer la signification de toute la vie ; et cette conception exclusive, grandiose en soi, le plaçait fatalement dans une situation tragique en face de l'existence. Il était inévitable, en effet, qu'il se heurtât à tout ce qui était inconciliable avec son attitude fondamentale.

Il ne connaissait pas l'enivrant sentiment de communion avec la nature. Pour lui ce sont « les choses » qui sont les témoins de la véritable réalité. Et par « choses » il ne pense pas seulement aux choses de la nature, mais aussi à l'œuvre d'art. Plus que chez tout autre

(1) M. Steffen Steffensen, auteur d'une thèse danoise sur *Rilke og Virkeligheden*, Copenhague 1944, a bien voulu en condenser les idées directrices dans un article qu'il a lui-même fait traduire en français pour *Etudes Germaniques.* Nous l'en remercions très sincèrement ainsi que M. Billeskov Jansen, qui a revu cette traduction, et nous sommes heureux de la publier, quoique nous fassions des réserves sur les résultats auxquels est parvenu l'auteur ; les circonstances l'ont sans doute empêché de connaître les ouvrages consacrés à Rilke au cours des dernières années et notamment celui de Werner Günther. Cette publication témoignera de l'intérêt que la S.E.G. porte aux pays scandinaves, du désir que nous avons de développer les relations culturelles entre eux et nous. J.-F. A.

auteur européen, les œuvres d'art ont été pour lui une source d'inspiration. C'est dans les *Sonnets à Orphée* qu'il a donné à ce culte des choses son expression la plus belle et la plus méditée. En se concentrant sur les choses, il avait la certitude de toucher à une réalité cosmique. Les choses se parachèvent et se libèrent par l'acte créateur du poète, qui en même temps se réalise lui-même (« Der Tod des Dichters »). C'est pourquoi la poésie de Rilke respire la joie et la délivrance quand il s'en tient aux phénomènes propres à cette attitude. Ce sont les rapports avec d'autres personnes qui font naître le tragique dans son œuvre.

C'est dans ses rapports avec les hommes que résidait le tourment de Rilke. Il souffrait tout spécialement de l'incertitude et de l'insuffisance de la condition humaine et, plus encore, de sa propre déficience. Et c'est dans le monde pur de l'art qu'il cherchait la libération et le rachat. De plus en plus, il conçoit la vie humaine comme une complète absurdité ; il recule devant un monde où personne ne parvient à remplir ses devoirs, ni à satisfaire aux exigences qui lui sont proposées, mais où, au contraire, chaque pas accompli signifie préjudice porté à d'autres et nécessité d'action coupable, et où la vie est conditionnée par la mort d'autrui et le bonheur par le malheur d'autrui. Et, d'autre part, le poète ne peut s'évader de cette existence absurde. Il lui faut, hélas ! vivre dans ce monde d'insécurité. C'est le visage que la réalité revêt à ses yeux. Ce n'est qu'en lui résistant, en s'y abandonnant sans aucune illusion et en la reconnaissant héroïquement, que l'âme du contemplateur sera en mesure de la concentrer, de la purifier et de la libérer («Umschlag » de Rilke). C'est surtout cette attitude qui, apparaissant de plus en plus nettement chez Rilke, le sépare du néo-romantisme dont il était sorti.

L'amour était sa préoccupation la plus grave, celle à laquelle il revenait sans cesse. La glorification des femmes que l'amour élève au-dessus du désir et de la possession, est une des expressions de ses rapports problématiques avec l'humain. Dans ces femmes il voit la réalisation de son propre idéal, la métamorphose de la passion en ferveur.

2. *Evolution de Rilke avant les Elégies*

Dans le *Stundenbuch*, Rilke porte encore fortement l'empreinte du néo-romantisme. On peut y voir combien il s'apparente au jeune Hugo von Hofmannsthal. Ce recueil est un magnifique prélude aux chefs-d'œuvre proprement dits de Rilke, un prélude dans lequel le jeune poète romantique et tourmenté qu'était Rilke atteint son apogée et, se dégageant de ce stade, laisse présager celui qui va suivre.

La note dominante de la première partie est la fierté du poète, sa confiance en ce que, dans sa contemplation et sa création, il atteint à la réalité véritable et éternelle. Par contre, les deux parties suivantes sont plus fortement marquées par l'insécurité et les difficultés que le poète a rencontrées dans la vie étrangère et irréelle. La dernière partie, en particulier, où nous rencontrons les notions « Armut » et « der eigene Tod », fait prévoir le stade suivant. Le poète doit apprendre, ce qui fut aussi le drame de J. P. Jacobsen qu'il aimait et admirait, à dépasser le rêve et le regret nostalgique et à se courber devant la réalité.

Après le *Stundenbuch*, il est évident pour tous qu'un changement radical se produit dans l'attitude de RILKE. Il existe une différence extraordinaire entre les poèmes contemporains du *Stundenbuch* et les œuvres suivantes : *Neue Gedichte*, I-II (1907-1908) et *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), différence qui stupéfia aussi les lecteurs de l'époque. Le style nouveau et positif des *Neue Gedichte* causait même une déception aux admirateurs de son ancienne production.

Au fond, cette tendance nouvelle signifie que maintenant RILKE se confirme dans sa conviction que la véritable réalité est indépendante des conditions extérieures de l'homme et qu'elle réside exclusivement dans sa vision et sa création. Il découvre en même temps qu'il y a des domaines qui exigent de l'artiste le maximum de son effort, pour que sa réalité à lui puisse vaincre. L'attachement inébranlable à la réalisé et l'effort constant qui lui sacrifie tout constituent les traits principaux de l'image qu'il se forme à cette époque de Rodin ; car il a besoin d'un modèle difficile à égaler et qui confirme sa foi. Descendu maintenant du ciel des rêves et des visions, il devait se battre avec la réalité des hommes pour transformer sa propre vie. Il avait cessé d'écouter la musique enivrante et décevante pour se mettre au travail avec une farouche énergie.

Dans son cheminement vers le but qu'il s'était assigné, les *Neue Gedichte* ne représentent pas davantage qu'une étape. Pour l'essentiel elles se rattachent encore au monde des choses. Ce qui est nouveau, c'est l'objectivité, l' « Ungefühlsmässigkeit » avec laquelle il les considère et les crée. Nombre de ses poèmes prennent leur point de départ danes les arts plastiques. Dans d'autres, partant des choses et de l'œuvre d'art, il arrive à des poèmes tels que « Der Panther », ou bien il met devant les yeux l'idéal à réaliser (« Der Auszug des verlorenen Sohnes »).

Le roman du poète danois, Malte, est l'étape suivante. Il s'y risque résolument à décrire ses propres expériences les plus douloureuses et à exposer aussi crûment que possible ses dificultés personnelles. Car la transformation intime du poète n'est véritable que si elle est capable de s'affirmer devant toutes les impressions et les expériences, même les plus douloureuses.

Le thème principal du livre est l'angoisse. La peur de la transformation exigée du poète et de ses terribles conditions. Malte est allé à Paris pour y mourir de la mort du poète. Non point la mort impersonnelle, irréelle, décrite avec une ironie cinglante dans les premières pages du livre, mais « der eigene Tod », dont il reconnaît la nécessité tout en la redoutant.

La description de Malte nous montre l'image d'un poète qui voit clairement, mais sans être capable de l'accomplir, la tâche que RILKE s'était assignée et qu'il espère ainsi, puisant des forces dans cette description, pouvoir accomplir lui-même. « Diese Aufzeichnungen, indem sie ein Mass an sehr angewachsene Leiden legen, deuten an, bis zu welcher Höhe die Seligkeit steigen konnte, die mit der Fülle dieser selben Kräfte zu leisten wäre » (24 févr. 1912).

Par le roman de Malte, nous voyons avec quelle rigueur RILKE concevait alors la nécessité de « der eigene Tod » et combien surhumaine était la tâche qu'il se fixait. La transformation exige le détachement de la vie ordinaire de l'homme, l'anéantissement de soi-même et la dissolution de l'individualité, afin que le poète puisse devenir anonyme, « namenlos ». Malte lutte en vain pour déployer le courage qu'exige

cette tâche. «Aber ich fürchte mich namenlos vor dieser Veränderung ».

La transformation isole le poète, fait de sa vie une existence d'exception, et de lui-même un malheureux et un paria. C'est pourquoi Malte revient sans cesse aux sinistres et misérables moribonds qu'il rencontre à Paris et auxquels il se sent apparenté. C'est aussi pourquoi Abelone et Bettina, les deux femmes aimantes dont l'amour s'est dégagé du stade de la possession, lui sont un modèle. Car le mensonge vital qui barre la route à la vérité est la communauté humaine mal comprise.

D'un point de vue humain, l'attitude de Malte est l'abandon total de la vie à l'insécurité et à l'isolement, à la peur de la dissolution et de la mort. Et devant ce devoir écrasant le doute devait surgir. L'art peut-il réellement suffire à justifier la vie ?... C'était la question. Et il est assez significatif que l'exigence la plus difficile semble celle-ci : transformer et libérer le passé, surtout l'enfance et ses misères (« die Kindheit leisten »), car il se trouvait ici devant ce qui est le plus problématique dan la vie, et devant quoi il s'était trouvé impuissant. Aussi Malte vit-il autant dans ses souvenirs que dans le présent. — Rilke de même, on le sait, sentait la nécessité particulièrement dure et pressante de dépeindre son enfance et ses années d'école militaire, pour guérir ainsi les blessures résultant de sa rupture avec le monde des hommes.

L'art difficile de la transformation avait un insuccès pour Malte. Il n'avait pas réussi à unir la réalité qu'il rencontrait dans la vie à celle qu'il voulait construire en lui-même. C'est pourquoi Rilke pouvait dire de son livre qu'il donne presque la preuve que « dieses so ins Bodenlose gehängte Leben unmöglich sei ».

Il est nécessaire de se rendre compte qu'après avoir achevé *Malte*, Rilke se trouvait lui-même dans l'obligation d'accomplir ce qui avait été un échec pour son héros. Cela ressort nettement de ses lettres, et c'est un point important pour l'intelligence du reste de sa production : « während manches von einem Erfundenen, dem Malte, drinnen Gewagte, Erkannte, Angestimmte, (mir) dem Seienden, erst noch ganz zu versuchen bevorsteht ». (28 janv. 1912). Réussirait-il à triompher dans la lutte, à parvenir à la véritable libération ? C'est la question brûlante et angoissée qui se pose à la fin du roman de Malte. C'était encore dans l'incertain, aussi le livre se termine-t-il par un « nocht nicht ».

3. *L'Ange*

En étudiant les lettres de Rilke après l'achèvement de « Malte », nous voyons qu'il traverse alors la crise la plus grave de sa vie. C'est une période pleine de doutes et de scrupules. Par la réalisation du roman il avait accompli une bonne part de son chemin, mais il n'en était aucunement libéré, car il pressentait qu'il serait vaincu par la réalité. La tache était trop accablante. Il devait sincèrement reconnaître que « alles Verwirklichte kaum noch der Anfang dessen war, an das man grenzenlos verpflichtet hielt » (14.5.1911).

Nous pouvons observer comment il était tenté par un désir presque irrésistible de rompre la solitude qu'il s'était imposée. C'est à cette époque que nous rencontrons pour la première fois dans ses lettres la pensée de se soumettre à un traitement psychanalytique, dans l'espoir d'obtenir la libération que « Malte » n'avait pu lui donner, et aussi le projet de devenir médecin de campagne. Ces plans expriment de façon saisissante le caractère désespéré de sa situation. C'est comme s'il avait perdu la confiance en son pouvoir de satisfaire aux dures exigences

auxquelles son art le condamnait, comme s'il ne pouvait plus avancer par ses propres forces. Et c'est alors qu'il crée l'Ange, pour vaincre, grâce à son appui, le doute et la tentation, et pour recevoir de lui la connaissance de la vérité absolue sur son propre malheur et sa solitude inhumaine. Comme il n'a pas pu lui-même justifier sa propre existence, la splendeur de l'ange, qui représentait la plénitude de l'éternité, la justifierait. Les premières élégies furent composées à Duino, de janvier à février 1912, et inaugurent une situation nouvelle. L'Ange le libère du doute et de la tentation, mais s'élève justement ainsi bien au-dessus de la faiblesse et de la vulnérabilité humaines. Ce vers quoi, dans son imperfection, le poète ne peut que s'efforcer, existe chez l'Ange comme réalité rayonnante et parfait accomplissement. C'est l'ange qui est pour ainsi dire l'artiste absolu, sans aucune faiblesse humaine.

Rilke avait manifestement placé trop haut son idéal artistique. Mais dans la solution de ce conflit, bien qu'il se courbe évidemment en avouant son impuissance à atteindre son but, il n'abandonne pas son idéal : il le projette dans le cosmique, représenté par l'Ange, et lui conserve ainsi sa valeur. L'Ange signifie donc à la fois humiliation et justification. Le sentiment le plus profond et le plus saisissant qui se dégage des *Elégies* est justement ce trait curieux qu'il y exprime à la fois la persévérance héroïque et le sentiment que les puissances de la vie et ses exigences sont trop accablantes pour lui ; que reconnaître la vie entière ne signifie rien moins que périr dans la conscience de sa propre insuffisance.

La création de l'Ange était un acte religieux accompli par un homme qui avait atteint les limites de ses possibilités. Il se trouvait au bord d'un abîme qu'il avait refusé de voir jusque là. Il était « an den Rand gestellt » et c'est ici que l'Ange apparaît. S'il n'avait pas rencontré sa limite, si l'abîme menaçant ne s'était pas ouvert devant lui, l'Ange n'aurait pas été créé ; il aurait été inutile.

En raison de sa perfection, l'Ange, que sa splendeur place loin de la portée du poète, diffère aussi essentiellement de lui. Il évolue dans une sphère hors du temps et de la vie mortelle, dans une réalité supérieure, où tous les troubles de l'existence et de l'imperfection humaines n'ont aucune place et où la nature des choses peut rayonner dans une clarté radieuse. Les anges sont « Räume aux Wesen ». Par sa condition humaine, le poète est au contraire livré à toutes les misères qu'a rencontrées Malte, le temps, la fugacité et la mort, et qu'il est obligé de subir à cause de ses relations avec l'Ange. Son attitude n'est plus celle d'auparavant où art et réalité se confondaient et où il s'agissait de créer la réalité pour s'unir complètement à elle. Maintenant la réalité est séparée du poète ; elle le domine de très haut, il ne peut plus s'unir à elle.

C'est pourquoi les *Elégies* sont un cri de désespoir, en même temps qu'elles doivent donner au poète la confirmation de la réalité. Et l'Ange n'est pas, comme dans le « *Stundenbuch* », un dieu futur qui ne naît que par l'œuvre du poète. Ce qui est nécessaire à Rilke, à présent, c'est un dieu qui représente une réalité cosmique existante, devant lequel il doive se courber et qu'il doive dévotieusement servir. Il en résulte un double courant dans les *Elégies*, et c'est ce qui les différencie particulièrement de ses autres œuvres. L'existence s'est séparée en deux parties : la splendeur de l'ange, l'insignifiance de l'homme.

Par la description de cette splendeur, Rilke a vaincu tous ses doutes, toutes ses inquiétudes dans la pensée de tout ce qu'il a renié dans sa

vie. L'Ange devenait la justification de sa vie considérée comme un sacrifice à une réalité supérieure. Pour l'art pur, le poète s'était mis en marge de la vie. Ayant créé l'ange comme le dieu de cet art, la splendeur de ce dieu devait en soi signifier l'anéantissement de l'homme, mais aussi reconnaître en revanche son attitude esthétique devant la vie. Au fond cela ne signifiait rien moins que la reconnaissance de l'absurdité de la vie humaine, afin que l'attitude de l'artiste pur pût être confirmée par-delà le bien et le mal. C'était le problème de sa vie, que le poète résolvait ainsi radicalement et cette solution était née du haut sentiment que le poète avait de lui-même et de la faillite de l'homme.

4. *Les premières Elégies*

Aujourd'hui que les dates de composition des différentes élégies sont connues, nous sommes à même d'établir une comparaison entre celles qui furent composées les premières (1912-1915) et celles qui le furent en février 1922, à l'achèvement de l'œuvre. Au premier groupe, outre les trois premières élégies (1912 et 1913) et la quatrième (1915), nous pouvons aussi rapporter le projet initial de la dixième (1912 et 1914) ; dans le dernier groupe, les septième et neuvième élégies présentent l'intérêt spécial de contenir tout particulièrement des points de vue nouveaux.

On y peut constater une différence sensible dans le sentiment et dans le contenu qui peut brièvement se traduire en disant que la plainte domine dans les premières élégies, tandis que, particulièrement dans la septième et la neuvième, des notes nettement plus gaies se laissent percevoir. C'est la certitude qu'acquiert le poète de l'absurdité sinistre de la vie qui, dans les premières élégies, devient une plainte désespérée parce que l'homme, au contraire de l'Ange, est condamné à l'instabilité et à la mort (voir surtout la deuxième élégie).

Il est en somme important que la distance entre le poète et l'ange se fasse sentir beaucoup plus fortement et s'exprime davantage dans les premières élégies que dans les dernières, où ce sentiment de distance n'emprunte plus de fortes expressions. L'Ange plane si haut au-dessus du poète que celui-ci ne pourrait plus supporter la plénitude de sa splendeur qui l'anéantirait. Et cela explique ce quelque chose de sinistrement poignant et inhumain de ces « fast tödliche Vögel der Seeele ».

Cette situation résulte de ce que ces premières élégies sont naturellement les plus fortement influencées par la crise qui suivit l'achèvement de *Malte* et qui conduisit à la création de l'Ange. Aussi les problèmes de cette époque sont-ils les mêmes que ceux de l'époque de Malte. C'est en particulier de la vie d'exception du poète et de sa justification qu'ils traitent et, en outre, de son recul devant cette tâche accablante, obsédé qu'il est toujours par le brûlant désir de rompre sa solitude. « Als kündigte alles eine Geliebte dir an» » (*Première élégie*).

La genèse des Elégies nous fait surtout comprendre pourquoi l'amour, l'amour malheureux et désespéré, est un motif principal des premières élégies. De même que les pauvres, dans *Malte*, occupent une place prédominante, « die verlassenen Liebenden » constituent le sujet principal de la première élégie, car, comme le poète, ils sont tous exclus du bonheur, et leur grandeur est inséparable de leur douleur et de leur souffrance. Et, par la description de la splendeur de l'Ange, dans la deuxième élégie, on voit qu'au contraire des hommes, les anges

triomphent de l'amour. Chez eux tout est transformé en plénitude et richesse intérieure. Ils sont indépendants du destin et, dans leur divine suffisance, ils sont élevés au-dessus de toute dépendance.

On voit, dans la première esquisse de la dixième élégie à quel point est tragique la conception que se fait Rilke du poète. C'est ici qu'est dit le plus nettement comment la vie du poète est une vie de douleur. Il se met en dehors des conceptions humaines et perd tout, parce que sa mission n'est pas de posséder, mais de tout transformer en pure existence, en art. Il est lié à la souffrance, c'est la condition nécessaire pour qu'il puisse créer ce qui, dans la région des anges, est appelé « schuldlose Stimme ». Ce n'est qu'en transposant sa solitude et sa douleur dans la forme éternelle de l'art qu'il réussit à entrer en contact avec la réalité et à s'affirmer ainsi devant l'Ange.

Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir, par la correspondance de Rilke, que même après avoir écrit les deux premières Elégies, il est toujours tenté de renoncer à l'art et de rompre sa solitude. Il se produit maintenant de longues pauses dans sa production et, pendant quelque temps, il pense de nouveau à chercher la libération dans un traitement psychanalytique, pensée qu'il finit pourtant par abandonner. Ceci a également trouvé son expression dans l'œuvre de Rilke, et le plus clairement dans le poème « Der Geist Ariel », composée en 1913, donc après les premières Elégies.

Nous comprenons ainsi que ce n'est point par hasard que les *Späte Gedichte,* qui expriment le plus fortement la plainte désespérée et le sentiment qu'une distance d'abîme sépare le poète de l'ange, ont justement été composées en même temps que les premières élégies. Je pense à des poèmes tels que « An den Engel » (1913), « Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens », (1913-1914), et « Klage » (1914). De la même époque sont aussi les poèmes sur « die im voraus verlorene Geliebte » qui, de façon particulièrement pénétrante, expriment la plainte de Rilke sur sa situation de banni et contiennent des points de contact visibles avec la première élégie.

Tout cela signifie que Rilke revient toujours aux mêmes problèmes, sans jamais trouver le repos.

5. *L'Ange et le Théâtre de marionnettes* *Quatrième Elégie*

La quatrième Elégie mérite une mention spéciale parce qu'elle montre clairement qu'à ce stade la conception qu'avait Rilke de la mission du poète est toujours la même qu'à l'époque de Malte.

Dans un morceau en prose très significatif, « Erinnerung » (1914), Rilke avait de nouveau vivement repoussé la pensée d'un traitement psychanalytique et admis que ce que l'ange exigeait de lui c'était de transformer et de libérer toute la terrible tristesse de sa vie — spécialement la misère de son enfance — et dans son âme et dans son art. Il est évident que Rilke ne perd pas de vue les exigences qui se présentaient aussi à la fin du livre de Malte. Il en est de même dans la quatrième Elégie ; aussi n'est-ce pas fortuitement qu'une figure du livre de Malte y surgisse. Tandis que le morceau en prose « Einiges über Puppen » (1914) exprime sa pensée la plus pessimiste et la plus tourmentée sur l'absurdité de la vie humaine (cfr. l'analyse de Mason), la quatrième Elégie devait résoudre la question de l'importance de la solitude et de la victoire sur elle. On n'a pas su voir jusqu'ici que, déjà dans le livre de

Malte, Rilke avait indiqué une solution qui se retrouve tout entière dans la quatrième Elégie, de sorte que ce passage est une anticipation ou une étude préliminaire de cette élégie. C'est le passage où le pauvre solitaire (il s'appelle « Puppe »), debout, tend du pain à des oiseaux, que les curieux qui l'environnent mettent en fuite. Ils ne comprennent pas que, seul, un ange, l'ange de la solitude, le représentant des forces cosmiques, peut apporter la libération. Déjà ici, comme dans l'Elégie, on voit clairement par l'attitude de l'ange comment il doit justifier la position exceptionnelle du poète, sa solitude et sa persévérance.

Dans cette curieuse quatrième Elégie, le théâtre de marionnettes est un symbole de l'absurdité de la vie comme la conçoit le poète solitaire. Sa mission est de supporter l'absurdité et la solitude dans l'espoir que, par la persévérance, il réussira à libérer les douloureuses expériences de son cœur et à les transformer, par son art, en « Weltraum ». Alors seulement il obtiendra la libération et le contact avec la réalité, avec le royaume de l'Ange. Mais il n'est toujours question que d'espoir, d'attente, de « noch nicht ».

6. *Le Poète transformateur des choses*

Les Elégies ne pouvaient manifestement pas s'achever, du moins de sorte que Rilke pût ajouter « Jubel und Ruhm » aux plaintes, avant qu'une autre tendance s'y manifestât. Dans les septième et neuvième Elégies la situation a beaucoup changé. Rilke a trouvé sa propre affirmation dans une conception nouvelle de la mission du poète qui, pour un temps, le libère et permet l'achèvement des Elégies. Pour la première fois, ce n'est pas la plainte sur le destin de l'homme, ni la distance qui le sépare de l'ange, qui résonne le plus fort, mais la louange de la vocation du poète.

Rilke n'obtint un heureux accomplissement que lorsque fut composée la première partie des *Sonnets à Orphée*, dans laquelle se révèle un nouveau rapport intime avec les choses. Les *Sonnets* sont l'achèvement de ses longues et fidèles années de travail avec le monde des choses, comme si le bonheur, par ce cadeau inattendu, par cette nouvelle inspiration, libérait aussi sa force et son courage pour terminer les Elégies. A l'époque de *Malte* et des premières Elégies, les choses étaient complètement retirées, car Rilke avait été exclusivement occupé de sa propre vie d'exception et de sa justification. C'est seulement dans le premier cycle des *Sonnets* et dans les septième et neuvième Elégies qu'elles retrouvèrent leur position centrale.

Sans fermer les yeux au tragique de la situation, Rilke est apparemment en train de trouver une nouvelle solution au problème. Il cherche à réduire la distance de l'ange en se créant une nouvelle conception du poète. Il limite évidemment ainsi son domaine, mais en même temps il lui attribue aussi une tâche beaucoup plus importante.

La mission du poète, par laquelle il acquiert une position nouvelle devant l'Ange, est maintenant de métamorphoser les choses dans son âme. Car les choses ont besoin d'être transformées. C'est la mission du poète de les sauver, dans le siècle de la technique, de l'américanisation, du rythme forcé et de la hâte, pensée qui correspond exactement à ce que nous trouvons dans les *Sonnets à Orphée*. Plusieurs des choses qui sont mentionnées dans la neuvième Elégie, sont justement célébrées dans la deuxième partie des *Sonnets*. Il est évident que la septième Elégie tire les conséquences et récolte les fruits de ce qui a été fait

dans la première partie des *Sonnets*, tandis que la neuvième Elégie amplifie ce résultat et se dirige aussi dans le sens de la deuxième partie des *Sonnets*. Ainsi s'explique également la différence entre la première partie des *Sonnets*, qui est plus cyclique, et la deuxième qui se compose de différents groupes de poèmes, dans lesquels s'accomplissent précisément quelques-unes des tâches qu'il s'était fixées dans la neuvième Elégie.

C'est du reste cet ordre d'idées, point de vue principal de la lettre bien connue de Rilke à son traducteur polonais, qui explique le sens général des Elégies (13-11-25), mais il ne concerne qu'un côté de la question et n'explique pas l'ensemble des *Elégies*.

Rien, dans les premières Elégies, ne se rapporte aux théories cosmiques qui surgissent dans la septième et la neuvième. Elles n'existaient certainement pas alors. Le point décisif était que la propre personne de Rilke se reculait à l'arrière plan. Et par sa nouvelle confiance en soi, à titre de transformateur des choses, de magicien, il se rapprochait de l'Ange.

7. *Les Saltimbanques*

Maintenant Rilke se sentait certainement en état de se mettre à l'œuvre pour achever la dixième *Elégie* qui devait terminer la série. Mais dans l'élaboration de son premier projet, les vieilles questions semblent avoir resurgi. On s'aperçoit que, pour un temps seulement, il a pu les mettre au second plan. Le premier projet de la dixième Elégie traite en effet uniquement des problèmes de l'époque de *Malte*, des rapports avec des hommes et avec l'amour, et parle avec désespoir de la vie qui a dû être sacrifiée (« So immer verlorst du »).

Certes, Rilke a réussi à tempérer et à adoucir la fin de son premier projet, par exemple, en faisant disparaître l'Ange et en créant le mythe de « das Leidland ». Il sentait toutefois qu'ici quelque chose était reste sans solution et le problème du premier projet (« Leid und Lächeln ») est alors repris dans la dernière *Elégie*, celle des Saltimbanques. Celle-ci s'est visiblement imposée, au dernier moment du travail, pour réunir les *Elégies* en un tout, et a été insérée comme la cinquième.

Ce qui est saisissant dans cette cinquième Elégie, c'est que, dans sa dernière partie, nous ne voyons pas Rilke donner leur signification aux choses, mais nous le voyons transporté d'admiration devant les couples d'heureux amants et jetant son bonheur perdu à leurs pieds. Dans cette élégie, Rilke semble être obsédé par l'idée que, malgré son art, il n'a pas connu le suprême bonheur, l'amour complet. Et il est alors obligé de reprendre la question de l'amour qu'il avait laissée de côté dans la septième et la neuvième Elégies.

Le point difficile, dans l'interprétation de la cinquième Elégie, est l'explication des saltimbanques. Les critiques en donnent des interprétations absolument contradictoires et les comprennent comme des figures tantôt positives, tantôt négatives. Le point certain, c'est que Rilke leur rend hommage à cause de leur vie d'incertitude et de douleur, et parce qu'il n'acceptent pas l'existence mensongère des hommes. Il se trouve aussi pourtant supérieur à eux et ne reconnaît pas de haute valeur à leur art, qui est « leeres Zuviel ». L'art des artistes devient un symbole des vaines tentatives de l'art pour triompher de l'amour, le symbole de la persévérance sincère et héroïque dans la situation où on est incapable de réaliser la plénitude du bonheur. C'est cette persé-

vérance que l'ange doit approuver, ce qu'une comparaison avec le manuscrit original peut rendre plus visible. Mais il y a en même temps quelque chose d'incomplet, d'extérieur dans leur art. Aussi fait-il usage d'additions qui en restreignent fortement le sens (« Scheinfrucht », « unreif »).

Pour comprendre la conversation avec l'Ange, dans cette Elégie, il faut s'attacher à sa note héroïque. Rilke atteint ici à l'attitude tragique et héroïque qui était sa mission devant l'Ange. Il est en outre important de remarquer que l'amour, dépeint à la fin de l'Elégie, ne représente pas le bonheur que les hommes essaient d'atteindre, mais que l'amour du poète est plénitude intérieure et se trouve donc en prolongement de cet amour que Rilke prêche lui-même.

La question que Rilke pose à l'Ange dans cette Elégie est celle-ci : « En persévérant dans la souffrance ne me suis-je pas approché de la perfection, autant qu'on puisse le faire dans ce monde périssable et imparfait ? Et n'ai-je pas servi, malgré tout, le vrai, le véritable amour ? »

L'Elégie signifie donc une dernière tentative pour justifier l'attitude du poète contemplateur. Elle reflète ce qui était le problème le plus intime de Rilke ; elle parle plus fortement que toutes les autres du naufrage de sa vie : il n'avait pas pu unir son désir de vivre la vie des hommes et son désir religieux d'absolu qu'il exprimait dans son art, cet art auquel il sacrifiait héroïquement sa vie.

8. *L'Ange et Orphée*

Une question doit être encore brièvement traitée ici, savoir le rapport qui existe entre les *Elégies de Duino* et les *Sonnets à Orphée*. Ces deux œuvres expriment-elles dans l'ensemble la même chose, ou sont-elles essentiellement différentes ?

La chose la plus importante à retenir ici, c'est que les *Sonnets* ne confrontent pas le poète avec l'Ange. L'événement central des *Elégies* y fait donc défaut, et l'opposition tragique entre les deux figures n'est pas mentionnée dans les *Sonnets*, bien qu'elle projette sa grande ombre sur leur paysage. La trace du séisme, qui s'est produit dans les premières Elégies, se distingue clairement dans les *Sonnets* ; aussi résument-ils l'expression du désir et de l'espoir déçus du jeune Rilke. De même que les *Sonnets* conditionnent les septième et neuvième Elégies et leur conception de la mission du poète, de même, inversement, les *Elégies* sont la condition nécessaire du sentiment tragique qui règne en sourdine dans les *Sonnets* et qui, à plusieurs reprises, perce à la surface. C'est comme si des puissances souterraines menaçaient constamment d'anéantir le royaume d'Orphée.

Dans les *Sonnets*, Rilke réussit à créer un nouveau dieu, dans le royaume duquel la vie et la vie et la mort ne font qu'un. Tandis que l'Ange était lointain et inabordable, Orphée, le nouveau dieu, est « heiter und verteilt », car il vit dans les choses et dans l'art, partout où le silence, l'hamonie et la beauté chantent dans le monde. Les *Sonnets*, qui marquent le retour au monde des choses, n'ont pas à résoudre la grande question que posent les *Elégies*. Dans les *Sonnets* toute l'attention de Rilke est portée sur tout ce qui, dans sa propre vie, était accomplissement, musique des choses et joie de la transformation, aussi y est-il souvent enclin à effacer les frontières qui ont été tracées dans les *Elégies*. Par contre, ils ne contiennent, comme on a voulu le préten-

dre, ni une nouvelle conception de l'amour, ni des rapports nouveaux avec les hommes.

Pourquoi les *Sonnets à Orphée* ont-ils été composés en même temps que s'achevaient les *Elégies*, dont ils diffèrent si fortement ? En quoi Orphée a-t-il pu être utile à Rilke ? Apparemment, en composant le nouveau mythe des *Sonnets*, le poète a-t-il pu réduire la distance entre l'Ange et l'homme en créant un nouveau dieu, Orphée, qui chante et qui glorifie, et auquel il pouvait s'unir plus intimement. — C'est un côté de l'affaire. L'autre côté est que ceci ne pouvait cependant réussir qu'en partie, car dans les *Sonnets* aussi nous sentons plusieurs fois les contre-coups de la catastrophe des *Elégies*. A plusieurs points de vue, les *Sonnets* ne peuvent donc être compris qu'avec les *Elégies* comme arrière-plan.

Si Rilke, en 1922, n'a pas créé une œuvre unique, mais à la fois les *Elégies* et les *Sonnets*, c'est en fin de compte parce qu'il n'avait pas réussi à former, des contrastes de sa vie, une unité synthétique, et que son monde était divisé en deux parties, qu'il ne pouvait pas rassembler.

Le destin de Rilke, tel qu'il se reflète dans son œuvre et que nous avons essayé de le dépeindre ici, nous dit que, pour le poète, la faculté de former la vie dans son art n'est pas un don innocent. Si elle semble l'élever dans une sphère plus pure, elle le menace aussi de détruire ses rapports avec la réalité. Comment le poète peut-il rester fidèle et à la vie et à son art ? C'est la question que Rilke pose dans ses poèmes, parce qu'il n'a pu arriver à la résoudre lui-même.

Ce qu'il ne pouvait réaliser c'était d'unir l'homme et le poète de telle sorte que sans renier sa vocation, il ne serait obligé de renoncer ni au destin de l'homme, ni à son bonheur et à sa responsabilité devant quelque chose de plus grand. En approfondissant la question on voit que, pour Rilke, le tragique réside dans ce que, pur poète, il renie la vie et la véritable situation de l'homme. Il comprenait évidemment qu'il ne devait pas s'enfermer dans un monde limité, et dans son art, en se livrant à toute la vie et à toute l'existence, il voulait aussi les confirmer. Mais ce qu'il ne voulait pas voir, c'est que l'art seul ne peut parvenir à donner un sens à la vie. — Et c'est pourtant cette vérité qui, malgré lui, se dégage de son œuvre.

Présentation de

DAS GLASPERLENSPIEL (1)

par

Hermann HESSE

2 vol. de 452 et 442 pages. Verlag Fretz et Wasmuth. Zurich. 1942

Il y a trois ans, H. Hesse publiait son œuvre maîtresse, à l'âge de 66 ans ; elle fit grand bruit en Suisse, mais ne franchit guère les frontières, si bien qu'elle reste peu connue, mystérieuse, attirante.

Qu'est-ce que le « Glasperlenspiel » ? L'auteur l'explique dans une longue introduction et dans maints passages du roman lui-même, et pourtant, ce « jeu des perles de verre » reste en partie énigmatique, ce que nous admettons fort bien. Il fut pressenti déjà par Pythagore, par les cercles gnostiques de l'époque hellénistique, par les anciens Chinois et les Maures, par les scholastiques et les humanistes de la Renaissance. Il se développa ensuite avec les mathématiciens du XVIIe et XVIIIe siècles, avec les philosophes romantiques, dans les rêves magiques de Novalis ; l'idée de ce jeu est à la base de tout mouvement de l'esprit vers une « Universitas Litterarum » une académie platonicienne, une élite spirituelle. Abélard, Leibniz, Hegel ont rêvé « d'enfermer l'univers spirituel dans des cercles concentriques et d'unir la beauté vivante de la spiritualité et de l'art à la magie des puissantes formules des sciences exactes » (I. p. 23). Le nom de ce jeu intellectuel vient du fait que son inventeur, Bastian Perrot, théoricien de la musique, se servait de perles de verre au lieu de lettres, chiffres, notes musicales ou autres signes graphiques : mais, depuis longtemps, ces perles de verre ne jouent plus aucun rôle. En fait, les « joueurs » veulent aboutir à une langue secrète et universelle, qui exprime au moyen d'une espèce d'algèbre symbolique ou de mathématique musicale la quintessence de toutes les sciences et de toutes les œuvres d'art.

Les tentatives de ce joueurs n'auraient sans doute pas connu un grand succès si, après une période, troublée et chaotique, qui est la période actuelle, un pays n'avait eu l'idée de créer « Kastalien » et le nom même est un programme. Il s'agit d'un « petit état spirituel » (*ein kleiner Staat des Geistes*, II. p. 109), qui a pour mission « de représenter et de renouveler sans cesse une classe supérieure, une aristocratie de l'esprit » (*eine Oberschicht, einen Adelstand des Geistes darzustellen und immer neu heranzubilden*, II. p. 109). Cette formation est donnée dans différents établissements, notamment celui de Waldzell, créés visiblement sur le modèle de la province pédagogique placée par Gœthe au centre des *Années de voyage de Wilhelm Meister*. Là vit et se cultive

(1) Présentation faite à la Société des Etudes Germaniques, le 19 octobre 1946.

une élite de jeunes hommes qui, sans avoir prononcé de vœux monastiques, ne se marient pas, n'exercent pas de fonctions rémunérées, ne jouent aucun rôle politique, mais restent libres de quitter, un jour, l'institution. Ils s'y adonnent surtout à la musique, à l'astronomie, aux mathématiques ; l'histoire et la poésie en sont bannies, bien que le héros ait écrit des poèmes. Ajoutons ce détail important : des jeunes gens étrangers à l'Ordre y viennent parfois faire une « retraite » de plus ou moins longue durée, en général parce que leurs pères ont été jadis des disciples de Castalie, puis ils rentrent dans le monde.

Ne croyez point surtout que H. Hesse présente Castalie d'une manière aussi théorique et ennuyeuse ; j'ai voulu vous y introduire avant d'y accompagner, vers l'an 2.200, celui dont le romancier a reconstitué la biographie d'après ses écrits ou des renseignements d'amis et de disciples. Il s'appelle Joseph Knecht, nom symbolique, qui le prédispose à servir et, comme il n'a plus de famille, rien ne l'empêchera de se consacrer entièrement à l'Ordre et au jeu des perles de verre, de « vivre sans amertume personnelle le tragique inné à toute vie vouée à l'esprit » (*die jedem geistgeweihten Leben eingeborene Tragik ohne persönliche Bitterkeit zu erleben*, I, p. 67). Un maître de musique venu de Castalie, soumet un jour l'enfant à un examen ; il lui fait comprendre la fugue et l'amène à sentir cette « vocation intérieure » (*innere Berufung*) qui transfigure le monde extérieur. On l'admet à Waldzell, où il passe plusieurs années, entend le deuxième appel de sa vocation, devient le type même du parfait « Castalien » ; il défend avec fougue l'institution attaquée par un élève venu du monde, Pietro Designori, dont le nom évoque le Tessin, où vit H. Hesse, et rappelle le Settembrini du *Zauberberg*.

A 24 ans, Knecht termine ses études dirigées, cette période de sa formation qu'on peut appeler : une période d'initiation ; alors commencent les années d'études libres, que les adeptes peuvent organiser à leur gré et prolonger autant qu'ils le désirent ; on ne leur demande que d'observer les règles morales de l'Ordre, de rendre compte de leurs travaux et de fournir, chaque année, un « Lebenslauf », qui n'est pas un « curriculum vitae ». Il s'agit d'une « autobiographie fictive » : l'auteur imagine l'existence qu'il a pu mener au cours d'une vie antérieure, par exemple à l'époque de Périclès ou de la Rome impériale, dans l'Italie du xve siècle ou la France du xviiie. J. Knecht se consacre notamment à l'étude de la langue et de la littérature chinoises et il a la chance de séjourner un certain temps dans l'ermitage chinois « Bois de bambous » bâti et habité par le « Vieux frère », qui lui enseigne une mystérieuse langue oraculaire, révélée à de rares initiés ; il se rend compte d'ailleurs qu'une telle vie d'ermite ne correspond pas à sa vocation. Il demande son admission dans l'Ordre et, au cours d'une brève cérémonie, après avoir entendu la lecture des statuts de l'Ordre, il prononce ses vœux, sur lesquels aucune précision n'est donnée. Aux années de formation et d'études, qui furent aussi des années probatoires, vont succéder les années de travail au service de l'Ordre. Pour J. Knecht comme pour Wilhelm Meister elles seront d'abord des années de voyage.

En effet, on lui donne aussitôt un congé d'une durée illimitée avec mission de se rendre au couvent bénédictin de Mariafels, un des établissements culturels les plus anciens du pays, où il doit initier les moines au jeu des perles de verre. En fait, il devinera plus tard qu'on l'avait choisi pour établir des relations plus intimes entre les deux

Ordres, l'Ordre religieux plusieurs fois centenaire et l'Ordre laïque de l'esprit, avec l'espoir qu'il réussirait à connaître et conquérir le Père Jacob, historien de grande valeur, dont l'avis compte dans le monde et à Rome. Par lui, J. Knecht comprend l'importance de la science historique, négligée à Waldzell.

Notre héros n'a pas cessé de se cultiver, de se distinguer entre tous les Castaliens, de se signaler par des succès ; le plus éclatant de tous est le résultat de sa mission secrète à Mariafels : il décide le Père Jacob, devenu son ami, à soutenir Castalie, qui voudrait être représentée au Vatican. Aussi va-t-il gravir dans la hiérarchie de l'Ordre un nouvel échelon : jeune encore, il est choisi par les autorités supérieures pour le poste très important de « magister ludi ».

H. Hesse peut alors, en nous montrant le « magister ludi » dans l'exercice de ses fonctions, notamment à l'occasion des jeux annuels, nous fait pénétrer plus profondément dans le sanctuaire castalien, nous présenter J. Knecht à son zénith et l'Ordre à son apogée. Nous sommes au terme de l'ascension et attendons, sinon la chute, du moins le retournement.

Notre héros doit évoluer encore et Castalie doit se transformer. J. Knecht se plonge de plus en plus dans les études historiques, qui lui ont fait comprendre que l'Ordre et le jeu des perles de verre, un jour, pourraient périr. Il se rend compte qu'il y a opposition entre le monde extérieur en perpétuel devenir et le monde parfait mais figé de Castalie. Il redoute que ce dernier soit abandonné par l'Etat comme un luxe onéreux et inutile, le jour où celui-ci aura des tâches plus urgentes, plus vitales. Il considère qu'il faut maintenant mêler Castalie au monde, en diffuser l'idée pour amener dans l'organisme de l'Ordre un sang nouveau. Il se considère comme appelé à devenir professeur et souhaite que ce soit dans des classes de jeunes enfants. Il demande à être relevé de son vœu, remet au Supérieur de l'Ordre ses insignes de « magister ludi » et entre dans le monde.

Pour se ménager une transition, pour se préparer à ses nouvelles fonctions, il accepte d'être le directeur spirituel du fils de son ami Designori et il le rejoint dans un châlet de haute montagne. Le lendemain de son arrivée, le jeune homme célèbre par une danse rythmique le lever du soleil, puis se jette dans le lac pour le traverser à la nage et il invite son maître à le suivre ; afin de s'imposer à lui, J. Knecht plonge à son tour, est surpris par l'eau glacée et disparaît.

La biographie s'arrête avec ce dénouement qui, malgré la splendeur de la scène finale, pourrait décevoir ; mais l'ouvrage continue et si, jusqu'alors, dans ce roman d'anticipation, nous allions vers l'avenir, nous remontons maintenant le cours du temps. Car H. Hesse publie en appendice les œuvres de Knecht : des poésies, qu'il écrivit à Waldzell, et trois « Lebensläufe », produit de ses années d'études libres. Un des poèmes est essentiel et l'auteur avait eu soin de le commenter dans le cours du récit : « Stufen », dont le premier titre avait été : « Transzendieren ». L'homme ne doit s'attarder à aucun degré de la vie ; il doit se transcender sans cesse, être toujours prêt pour une nouvelle étape, franchir avec sérénité les espaces successifs, car l'esprit du monde, loin de vouloir nous enfermer dans l'étroitesse d'un cercle de vie, veut au contraire nous hausser de degré en degré, élargir notre sphère ; la mort elle-même veut peut-être nous conduire, jeunes encore, vers de nouveaux espaces ; elle est peut-être l'appel de la vie qui ne cesse jamais, elle est guérison. Si la mort de Knecht n'est que son

passage à une vie ultérieure, plus élevée encore, sa vie, telle qu'elle nous fut contée, avait été précédée elle-même de trois vies antérieures, au cours desquelles il fut successivement : à l'époque primitive et païenne, Knecht le « faiseur de pluie », qui accepte d'être immolé par son fils lorsqu'une sécheresse persistante exige son sacrifice ; à l'époque des premiers siècles chrétiens, le confesseur Josephus Famulus (transcription latine de Josef Knecht) ; enfin, dans l'Inde, Dasa, fils de roi élevé par des bergers, qui a compris que, dans le monde, tout est recouvert du voile de Maya, et devient « yogi » dans la forêt. La monade spirituelle qui n'avait cessé de se développer au cours de ces trois incarnations, atteint avec le Maître du jeu des perles de verre un épanouissement qui nous paraît un achèvement, mais nous savons qu'elle s'incarnera encore pour s'élever toujours plus haut, car l'Esprit ne connaît pas d'arrêt.

Au cours de cette analyse déjà longue et pourtant insuffisante, les lecteurs de H. Hesse auront reconnu des thèmes qui lui sont chers et évoqué *Sidhartha* ou *Morgenlandfahrt* ; d'ailleurs, l'histoire de J. Knecht est dédiée à ces « pèlerins de l'Orient ». Ils auront pensé au grand roman de Goethe *Wilhelm Meister*, à ce beau roman de la maturité et de la plénitude qu'est le *Nachsommer* de Stifter, à la quête magique de *Heinrich von Ofterdingen*.

Si je cite ces trois noms comme des précurseurs de H. Hesse, ce n'est aucunement pour rabaisser son mérite, car, même s'il a suivi leur exemple, il reste pleinement lui-même ; c'est au contraire pour situer son œuvre à côté des œuvres maîtresses du roman éducatif allemand. Ce n'est peut-être ni un roman, et d'ailleurs l'écrivain prétend nous présenter « l'histoire d'une vie », ni un roman éducatif, car de même qu'il manque au *Wilhelm Meister* les « années de maîtrise », il nous manque l'histoire de Joseph Knecht dans le monde. C'est l'histoire de la formation d'un homme par l'esprit et pour l'esprit, et donc comme un roman éducatif de l'Esprit lui-même dont l'homme serait le représentant. C'est aussi, pourrait-on dire, un roman social, puisqu'il pose le problème de l'esprit et du monde, de l'élite qui pense et de ceux qui agissent. C'est encore un véritable roman philosophique, spécialement consacré à la philosophie de l'histoire, car il s'agit de savoir si cette dernière est la réalisation de l'esprit et H. Hesse prend nettement position contre la thèse de Hegel. C'est enfin une roman religieux où coexistent, se rapprochent et, dans une certaine mesure, s'affrontent, un Ordre religieux, dont la durée et la stabilité impressionnent l'auteur, et un Ordre spirituel laïque qui lui a emprunté une grande partie de son organisation.

C'est donc une œuvre riche et dense, une de celles qu'il faut relire et étudier pour qu'elles livrent toute leur substance. Une utopie, dira-t-on, et qui n'est pas de mise à l'époque de la bombe atomique. Sans doute, mais qui du moins donne un sens à la vie, au lieu de la détruire, une direction à l'homme dévoyé et à l'humanité un idéal de régénération. C'est le message d'un poète qui vit au milieu de la nature, dans le calme paisible de sa maison qu'un jardin isole du monde, qui a beaucoup lu et médité ; les années l'ont mûri et lui ont offert ce fruit qu'on appelle — un peu à tort — : une œuvre de vieillesse, qui, par l'élévation de la pensée, est d'un sage, par la beauté formelle, d'un artiste.

J. F. Angelloz.

CHRONIQUE D'ALLEMAGNE

I. Chronique politique

Le 4 novembre 1946 s'est ouverte à New-York la 3e session du *Conseil des Ministres des Affaires Etrangères*. Le problème allemand figurait à l'ordre du jour de cette conférence. Mais la discussion, qui devait être abordée le 20 novembre, a été différée, partiellement en raison de la situation politique en France, dont l'évolution commandera l'attitude de notre diplomatie.

Après une première passe d'armes, il a été décidé que la question allemande sera étudiée au cours d'une nouvelle session qui s'ouvrira le 10 mars à Moscou.

A. — *LA REORGANISATION POLITIQUE DE L'ALLEMAGNE*

1° *Les Partis*

La réorganisation des partis se poursuit méthodiquement et s'accompagne d'une clarification idéologique au moins partielle.

a) En zone américaine, les cinq différents partis démocrates, dont trois dans la Grande-Hesse, ont décidé de fusionner sous le nom de *Demokratische Volkspartei*.

Le parti libéral démocratique a été officiellement autorisé dans le nord de la zone française.

Le Comité de coordination des partis démocrates des différentes zones a siégé les 8 et 9 novembre sous la présidence du Dr Wilhelm Külz. Son but est de réunir les diverses tendances libérales en un parti unique, le Parti Démocrate Allemand. Un congrès national sera organisé dès que le Conseil de Contrôle aura donné son autorisation.

b) A l'intérieur du parti socialiste de Bavière, de vives discussions ont fait apparaître une tendance majoritaire favorable à une Allemagne unitaire. Le Dr Hoegner, fédéraliste, a été réélu président, bien que difficilement. Mais deux autres présidents lui ont été adjoints pour diriger le parti socialiste bavarois.

En Hesse, le Dr Venedey, favorable à l'unité avec les communistes, a été exclu du parti socialiste et a dû démissionner de son poste de ministre de l'Intérieur.

La tendance Schumacher impose donc ses vues à l'ensemble du parti socialiste.

c) Par contre, des différends se sont élevés à l'intérieur de l'Union chrétienne démocratique. La tendance sociale de Kaiser, chef du parti dans la zone soviétique, et les tendances conservatrices de la C. D. U. en zone britannique se sont heurtées à propos des projets anglais

relatifs aux nationalisations dans la Ruhr. Le Comité directeur de la C. D. U. en zone britannique a dénié à J. Kaiser le droit de prendre position au nom du parti. Il a déclaré qu'il n'existait aucune direction centrale, les partis chrétiens-démocrates des diverses zones étant organiquement indépendants et ne procédant qu'à des réunions périodiques pour le travail en commun. La tension à l'intérieur de ce parti a donc augmenté et la lutte d'influence se fait plus serrée.

En Bavière, où la C. S. U. dispose de la majorité absolue, la lutte ouverte entre le président du parti en Bavière, le Dr Josef Müller, d'esprit social et progressiste, et le président de la fraction parlementaire, le Dr A. Hundhammer, qui appartient à la droite particulariste, a créé un état de crise aigú.

Ajoutons cependant que le parti du Centre, fondé en zone britannique, ne semble guère viable. Son secrétaire général s'est rallié à la C. D. U. et son président a démissionné du poste de ministre des cultes de l'Etat Rhénan-Westphalien.

2° *Les élections*

a) Le 20 octobre, des élections municipales ont eu lieu à Berlin. Les résultats ont été une surprise pour les vainqueurs autant que pour les vaincus. Le parti social-démocrate a recueilli près de la moitié des voix, le parti socialiste unifié a subi un échec. Voici la répartition des sièges : 63 sur 130 à la S. P. D., 29 à la C. D. U., 26 à la S. E. D., 12 à la L. D. P. Ce ce fait l'administration de Berlin va entièrement changer de main et échapper en majeure partie à la S. E. D.

b) En zone russe, les élections aux *Kreistage* et aux *Landtage* ont confirmé la prépondérance du parti socialiste unifié qui a obtenu entre 45 et 50 % des voix. La C. D. U. et la L. D. P. enregistrent cependant quelques progrès.

Voici la répartition des sièges aux *Landtage :*
(E. P. = Entr'aide paysanne).

	Total des sièges	S. E. D.	C. D. U.	L. D. P.	E. P.
	—	—	—	—	—
Brandebourg ..	100	44	31	20	5
Mecklembourg .	90	45	31	11	3
Thuringe	100	50	19	28	3
Saxe (prov.) ...	110	51	24	33	2
Saxe (pays) ...	120	59	28	30	2
		+ Union Culturelle	....		1
	520	249	133	122	15+1

b) Des assemblées consultatives ont été constituées en zone française.
Dans le *pays* de Rhénanie-Palatinat, les 127 délégués se sont réunis pour la première fois le 22 novembre, à Coblence.
Dans le pays de Bade et le Wurtemberg, les délégués ont été élus le 17 novembre. L'assemblée du pays de Bade comprend 61 membres (dont 40 choisis par les *Kreistage,* 21 par les communes de plus de 7.000

habitants) : celle du Wurtemberg est composée de 65 membres (dont 38 nommés par les *Kreistage*, 27 par les grandes communes).

Rhénanie-Palatinat :

C. D. P., 70 sièges ; S. P. D., 41 ; K. P. D., 9 ; Libéraux, 2 ; Soz. Volksbund, 5.

Bade : Chrét. soc., 37 ; S. P. D., 11 ; Dém., 9 ; K. P. D., 4 sièges.

Wurtemberg : C. D. U., 40 ; S. P. D., 14 ; D. P., 7 ; K. P. D., 4 sièges.

En liaison avec les organes exécutifs, ces assemblées auront à établir un projet de constitution qui sera soumis à referendum. Elles auront voix délibérative en ce qui concerne l'administration et en particulier le budget.

3° *La réorganisation des pays*

a) Pour la zone britannique, la nouvelle répartition des territoires a été annoncée par M. Bevin aux Communes, le 22 octobre.

Nous avons signalé la création d'un *pays* Nordrhein-Westfalen.

Le reste de la zone est divisé en deux *pays*, le *Schleswig-Holstein* d'une part, le *pays* de *Niedersachsen* d'autre part qui englobe le Hanovre, le Brunswick, Oldenbourg et Schaumburg-Lippe (capitale Hanovre).

Les élections aux Landtage auront lieu le 30 mars 1947.

Les villes de Hambourg et de Brême restent des villes libres avec une administration indépendante.

A partir de janvier 1947, l'autorité gouvernementale locale sera transférée aux ministères de ces divers pays (administration, finances, économie).

b) En zone française, le *pays* Rheinland-Pfalz s'organise. Les territoires badois et wurtembergeois forment un pays chacun. Le Wurtemberg-sud, par l'intermédiaire du président du *Staatssekretariat*, reste en contact avec la partie nord (zone américaine), afin d'éviter une évolution divergente. La coupure de ces pays est évidemment artificielle et pose des problèmes difficiles. Une refonte des zones, plusieurs fois envisagé, s'avère difficile.

c) Quelle sera l'évolution en zone soviétique ? Le Dr Staas, chef de l'exécutif en Thuringe, a annoncé que les cinq *pays* et provinces de cette zone allaient être transformés prochainement en pays fédéraux, dirigés chacun par un conseil des ministres. Ceci signifie que le gouvernement soviétique accepte de laisser aux *pays* une existence propre et certaines prérogatives.

4° *Les constitutions des pays fédéraux*

a) Les assemblées consultatives des trois pays de la zone américaine ont terminé leurs travaux. Les projets de constitution ont été votés, en Bavière par une coalition C. D. U.-S. P. D., en Hesse par tous les partis sauf le L. P. D., en Wurtemberg du Nord-Bade par l'unanimité des voix sauf une. Le referendum qui a eu lieu les 24 novembre et 1er décembre, était donc assuré de fortes majorités.

Des modifications ont été apportées aux projets analysés dans notre dernier numéro. Il est important de souligner que l'institution d'un *Staats* - ou *Landespräsident* a été rejetée aussi bien par la diète du Wurtemberg que par celle de Bavière (à une voix, puis en deuxième

lecture, à six voix de majorité). D'autre part, au *Landtag* qui procède d'élections directes, se juxtaposera en Bavière un *Senat* élu par les représentants des communes.

Le G. M. avait demandé à la diète hessoise une modification importante de l'article 41 du projet — qui prévoyait la nationalisation des mines de charbon et de potasse, du fer, de l'acier et de l'électricité « *mit Inkrafttreten der Verfassung* ». Les autorités américaines estimaient que cette décision ne devait être prise que par une loi ultérieure. Soumis au referendum en dehors du projet constitutionnel, cet article a été adopté par 62,7 % des voix.

En même temps que le referendum, des élections ont eu lieu pour les *Landtage*.

Les sièges sont répartis comme suit :

Wurtemberg-Bade : C. D. U., 39 — S. P. D., 32 — D. V. P., 19 — K. P. D., 10.

Grande Hesse : S. P. D., 38 — C. D. U., 28 — L. D. P., 14 — K. P. D., 10.

Bavière : C. S. U., 104 — S. P. D., 54 — L. D. P., 9 — Rec. Ec., 13.

5° *Autour de la constitution du Reich*

Alors que la C. D. U. est dans les zones occidentales le support du fédéralisme, ce qui apparaît nettement dans les projets de constitution inspirés par elle, les partis libéral et social-démocrate accentuent leurs tendances unitaires. La S. E. D. de son côté est intervenue vigoureusement dans la discussion par deux résolutions publiées en septembre et en novembre dans le *Vorwärts* et le *Neues Deutschland* ; l'une est consacrée aux droits fondementaux, l'autre à un projet de constitution.

La résolution s'élève contre les tendances au fédéralisme, au particularisme et au morcellement.

« L'Allemagne, dit ce texte, est une république démocratique et indivisible. Le territoire de la république se compose des territoires des *pays* allemands. Il n'y a qu'une seule nationalité de la république allemande. »

Une assemblée nationale élue devra être chargée d'élaborer une constitution.

La S. E. D. demande une représentation populaire directe, une seule chambre qui soit l'instance suprême du pays et concentre en elle tous les pouvoirs. L'exécutif sera choisi par elle et responsable devant elle. Aucun autre organe de gouvernement ne doit partager le pouvoir avec le parlement, ni un Reichsrat ni un président du Reich ni une Cour de cassation.

Le projet prévoit l'existence de pays et une certaine décentralisation. Les compétences du Reich sont très étendues, comprennent par exemple la législation scolaire, les rapports entre l'Eglise et l'Etat etc. Dans toute la mesure où le Reich use de son droit législatif, le droit du Reich doit primer et annuler le droit des *pays*.

La résolution prévoit de profonds changements économiques et sociaux : nationalisations, réforme agraire, réforme scolaire, séparation de l'Eglise et de l'Etat, participation du peuple à l'administration de la justice.

6° *La politique des alliés*

La question de l'unification politique et économique n'a pas fait de grands progrès. Cependant la tension entre les alliés semble s'être atténuée. Il existe des indices d'une évolution plus favorable.

a) Les faits nouveaux dans l'ordre diplomatique sont d'une part une interview accordée par le maréchal Staline, d'autre part le discours fait aux Communes le 23 octobre par M. Bevin.

Staline a défini ainsi le point de vue russe : « Il faut rétablir non seulement l'unité économique, mais l'unité politique de l'Allemagne. Je tiens pour réalisable une sorte d'administration générale du pays par les Allemands sous le contrôle des Alliés ».

Interrogé au sujet de la possibilité d'une évolution démocratique de l'Allemagne à la suite des récentes élections, Staline a déclaré : « Actuellement je n'en suis pas persuadé. » Il a insisté sur la nécessité d'extirper le fascisme et de démocratiser l'Allemagne.

Le discours de M. Bevin a fixé la politique anglaise. Il peut se résumer en trois points :

1° créer en Allemagne des conditions politiques qui rendent impossible tout retour à la dictature et toute agression ;

2° créer des conditions économiques qui fassent profiter l'industrie allemande au peuple allemand et à l'Europe entière ;

3° créer les institutions nécessaires à une vie constitutionnelle saine.

Au point de vue économique, des indications nouvelles ont été apportées aux Communes. Le ministre britannique a annoncé qu'après les mines et l'industrie de l'acier, l'industrie chimique et les usines de construction de machines allaient être réquisitionnées par le gouvernement anglais. Il a assuré que ces industries ne seraient pas rendues à leurs anciens propriétaires, mais que le but du gouvernement était d'en restituer la propriété au peuple allemand. Peut-être est-ce là l'amorce d'une nouvelle politique, souhaitée par le parti travailliste. Mais le gouvernement américain est défavorable aux nationalisations.

Par ailleurs, M. Bevin a réclamé l'exécution totale des accords de Potsdam ou la conclusion d'accords nouveaux.

En ce qui concerne la structure de l'Allemagne, M. Bevin a cherché un moyen terme entre une Confédération d'Etats et une forte centralisation. Il a préconisé l'institution de deux chambres, une chambre élue et une seconde chambre composée de représentants des *pays*. Les compétences du Reich seraient limitées dans tous les autres domaines, les *pays* seraient autonomes.

Ces thèses peuvent se concilier facilement avec les vues américaines. Mais dans la mesure où les projets du S. E. D. peuvent refléter les vues soviétiques, elles s'opposent assez fortement aux projets russes.

M. Bevin a exprimé une nouvelle fois de fortes réserves au sujet des frontières polonaises. Il admet que la Sarre soit incluse dans le système économique et administratif de la France. Par contre, il n'accepte pas de séparer la Rhénanie et la Ruhr du Reich, tout en proposant des mesures pour garantir la sécurité de la France.

b) Dans l'ordre économique, les rapports entre les Alliés se sont détendus.

Des accords commerciaux ont été signés entre la zone soviétique

et les zones de l'ouest ; des échanges se font dès maintenant sur une échelle plus large.

Avant tout, des négociations importantes ont eu lieu entre les généraux Clay (U. S. A.) et Sokolovski (U. R. S. S.) au cours desquelles on a étudié la possibilité d'augmenter la capacité industrielle de l'Allemagne afin de prélever des réparations sur la production courante.

Elles n'ont pas abouti, mais les conceptions russes et américaines semblent s'être rapprochées.

A New-York, MM. Bevin et Byrnes ont signé l'accord définitif sur l'unification économique des zones anglaise et américaine.

c) Les démontages d'usines, arrêtés pendant quelque temps ont repris.

Les E.-U. ont réclamé en leur faveur le démontage des usines d'optique de Hensoldt à Herborn ; la Grande-Bretagne a décidé le démontage de dix usines, dont les Chlorwerke des I. G. Farben et certaines usines Krupp.

Les autorités soviétiques ont entrepris le démontage des usines Zeiss et des verreries Schott à Iéna. 6 % des machines-outils resteront sur place, choisis de telle sorte que la production pourra continuer, sur une échelle très réduite.

D'autres démontages sont en cours, en particulier dans les mines de Lusace. L'enlèvement des raffineries de sucre de Tangermünde est maintenant achevé.

Parmi les grandes maisons d'édition, les imprimeries et installations de Reclam jr., de Brandsteter et de Weber, à Leipzig, seront transférées au titre des réparations.

Par ailleurs, un certain nombre d'usines comme les Draht-und Kabelwerke Vogel à Berlin, les Leunawerke à Merseburg, la Brabag (essence synthétique) à Gera, etc., sont administrées par des directions russes.

Il semble que le manque de matières premières ait provoqué un ralentissement de la production et une diminution des réparations.

d) Le 19 septembre, le général Clay a signé la loi sur la réforme agraire en Allemagne du sud. Tout propriétaire de plus de 100 hectares de terres doit en céder un certain pourcentage qui est de 10 % pour 100 hectares et augmente progressivement. Avec les propriétés mises sous séquestre, les biens de l'armée et du parti nazi, etc., on compte pouvoir disposer en tout de 290.000 hectares. Ces terres seront distribuées aux réfugiés. Les propriétaires atteints par cette loi seront indemnisés.

e) Signalons enfin que la dénazification a fait l'objet d'une ordonnance du Comité de Coordination prévoyant l'arrestation et la punition des criminels de guerre, nationaux-socialistes et militaristes ainsi que l'internement, le contrôle et la surveillance des Allemands qui pourraient devenir dangereux (ordonnance 38 du 12 octobre 1946).

Le général Clay, gouverneur militaire adjoint, a déclaré à une conférence de presse qu'il n'était pas satisfait des résultats de la dénazification en zone américaine et plus particulièrement en Bavière. Le G. M. n'hésitera pas, a-t-il ajouté, à reprendre la dénazification en mains, si les Allemands s'avéraient incapables de la mener à bonne fin.

A la suite de ces critiques, les ministres responsables du Wurtemberg et de Bavière ont offert leur démission qui a été refusée.

En zone française, où le public critique à la fois la sévérité de cer-

taines mesures et l'insuffisance de l'épuration dans l'économie et l'administration, la composition hétérogène des commissions et le fait que des sanctions régulièrement prononcées sont restées sans effet, le malaise s'est traduit par la démission du Dr Eckert, président de la commission de contrôle politique, dont le projet de loi avait été rejeté par le G. M. le 16 octobre. A la suite de l'ordonnance du Conseil de Contrôle, une nouvelle loi sur l'épuration est en préparation.

7° *L'information politique en zone française*

Sous l'énergique impulsion de la Direction de l'Information, les journaux, le cinéma et la radio ont pris un développement considérable en zone française, gagnant en ampleur et en qualité.

Le nombre des journaux qui paraissent actuellement est de 22. Ils sont bi-hebdomadaires pour la plupart. A l'origine on avait adopté la formule du journal d'information, avec des rédactions mixtes. La plupart des journaux appartiennent encore à ce type, bien que leurs tendances politiques apparaissent nettement.

En Rhénanie-Palatinat paraissent le *Rheinischer Merkur* et la *Rheinzeitung*, à Coblence ; *le Neuer Mainzer Anzeiger*, à Mayence ; la *Trierische Volkszeitung*, à Trèves ; la *Rheinpfalz*, à Neustadt, et la *Pfälzische Volkszeitung*, à Kaiserlautern. A Sarrebrück paraît la *Neue Saarbrücker Zeitung*. Dans le pays de Bade sont publiés la *Badische Zeitung* à Fribourg, le *Badener Tagblatt*, à Baden-Baden, le *Südkurier*, à Constance, *Süd-West-Echo*, à *Rastatt*, la *Ortenauer Zeitung*, à Offenburg. Dans le Wurtemberg paraissent le *Schwäbisches Tagblatt*, à Tubingue ; la *Schwarzwälder Post*, à Oberndorf ; la *Schwäbische Zeitung*, à Leutkirch.

A côté de ces publications, la formule du journal de parti a été admise. Elle sera sous peu appelée à s'amplifier aux dépens des rédactions mixtes.

Ces journaux sont : en Sarre, la *Neue Zeit* (communiste), la *Volksstimme* (social-démocrate), la *Saarländische Volkszeitung* (chrétien-populaire) et la *Neue Saar* (organe du Mouvement pour le Rattachement de la Sarre) ; dans le pays de Bade : *Das Volk* (socialiste), *der Neue Tag* (communiste), *Südwestdeutsche Volkszeitung* (chrétien-populaire).

Parmi les nombreuses revues, signalons *Die Gegenwart* (revue politique), *D. N. D. im Bild* (illustré), *Das Kunstwerk* (revue d'art).

Parmi les revues littéraires, *Lancelot* (bilingue, français-allemand) mérite une mention particulière pour sa haute tenue. A. Döblin édite depuis peu *das Goldene Tor* ; à Mayence paraît la revue *Umschau*.

A Tubingue, la revue universitaire *Universitas* publie des études intéressantes d'une grande diversité.

Par contre, notre zone ne dispose pas de grandes maisons d'éditions, en dehors de Herder à Fribourg, éditeur d'ouvrages catholiques. On peut regretter que les livres publiés dans la zone française manquent pour la plupart de rayonnement. Mais les efforts tentés pour

(1) Les *Etudes Germaniques* adressent leurs sincères remerciements à M. Arnaud, Directeur de l'Information en zone française, qui, avec une constante prévenance, met à la disposition de notre revue les journaux et périodiques publiés sous son contrôle. Nous sommes obligés également à M. Neveux de bien vouloir nous faire le service de son intéressante *Revue de la presse berlinoise*.

diffuser la littérature française moderne sont assurés d'un grand succès et d'une large audience.

B. — *LA REORGANISATION DE L'ENSEIGNEMENT*

1° *La réforme scolaire en zone russe*

a) En zone soviétique, l'école est dirigée par une administration centrale.

Une loi, publiée simultanément dans les cinq *pays* et provinces de la zone russe, a réformé entièrement l'organisation scolaire, en s'inspirant des principes de l'école unique. En voici les caractéristiques essentielles.

L'école de base, *Grundschule*, comprend huit années pour les élèves de 6 à 14 ans. A partir de la cinquième année, l'étude d'une langue vivante est obligatoire. A partir de la septième année sont organisés des cours complémentaires qui permettent de choisir entre plusieurs options : deuxième langue (latin ou langue moderne), mathématiques ou physique renforcées.

C'est après la *Grundschule* qu'une différenciation se fait, d'ailleurs préparée par les options de la septième année. Les élèves se répartissent alors selon leurs aptitudes entre l'école professionnelle et le lycée.

La *Berufsschule* comprend trois années au cours desquelles l'enseignement professionnel va de pair avec une culture générale qu'on veut plus solide que par le passé. Cet enseignement, réparti sur trois jours de la semaine, s'adresse avant tout aux jeunes travailleurs ; il est obligatoire.

Il trouve, pour les meilleurs éléments, sa continuation facultative dans les *Fachschulen*, ou écoles techniques qui, à côté de la formation technique, donnent un enseignement général parallèle à celui du lycée et permettent aux jeunes techniciens doués de se présenter à l'examen d'entrée à la Faculté.

La *Oberschule*, de son côté, comprend quatre années. Elle prépare à l'Université, mais un examen d'entrée décidera de l'admission à l'enseignement supérieur. Elle comprend un tronc commun et des options (langues anciennes, langues modernes, sciences, allemand). Le Gymnasium subsiste donc ; le latin peut être étudié pendant six ans, le grec pendant quatre ans. Mais c'est la branche scientifique qui semble appelée à la plus grande vitalité.

Le but essentiel de cette réforme est d'abolir les privilèges de la fortune et de puiser dans l'intelligence populaire. Elle veut assurer à tous les enfants une formation conforme à la fois à leurs goûts et à leurs aptitudes. Elle ménage à tout jeune homme doué la possibilité d'arriver jusqu'à l'Université, mais par l'examen d'admission en ferme les portes aux médiocres. Cependant l'*Oberschule* et la *Hochschule* restent payantes, la gratuité n'étant totale que pour la *Grundschule* et la *Berufsschule*. Des bourses sont accordées aux élèves méritants du secondaire et du supérieur.

b) Les autorités universitaires se sont trouvées en face de très grandes difficultés, comme dans toutes les zones : bâtiments, chauffage, fournitures.

Le problème le plus complexe a été celui des instituteurs, décimés par la guerre, atteints en grand nombre par le nazisme et l'épuration (2/3 ou total). On a fait appel à des forces auxiliaires, d'une culture

suffisante, qu'on a préparées à leur métier par un stage de huit mois.

Au début de l'année, des Facultés Pédagogiques ont été ouvertes dans les Universités pour former les futurs instituteurs. Les études, gratuites, auront une durée de 3 ans. 75 % des étudiants obtiendront une bourse d'entretien.

Pour les livres, on fait un gros effort. Une seule maison d'édition,. Volk und Wissen, est chargée d'éditer les livres scolaires. (4 millions la première année ; 8 millions pour octobre 1946 ; 7 autres millions pour la fin de l'année). Les livres de lecture et de calcul ont été entièrement renouvelés.

2° *L'enseignement dans les zones occidentales*

a) Dans les zones occidentales, on est revenu, parfois avec des changements plus ou moins accentués, à l'organisation traditionnelle des divers enseignements, qui diffère selon les *pays*.

En Rhénanie du Nord, le *Gymnasium* comprend neuf classes et trois sections : langues anciennes, langues modernes, sciences expérimentales.

Des plans de réforme ont été élaborés, en particulier par le Dr Grimme, Directeur de l'Education dans le Hanovre, et le Dr Schramm, Ministre des Cultes en Grande-Hesse. Des projets et propositions ont été discutés à des congrès de l'enseignement, dont le quatrième s'est tenu en juillet à Godesberg, et aux réunions des ministres responsables des zones anglaise et américaine.

Le plan du Dr Grimme, le plus connu, s'efforce : 1° de retarder le passage du primaire au secondaire ; 2° de ménager des « passerelles ». A partir de la cinquième année, l'enseignement de l'anglais est prévu comme option à l'école primaire. Le passage à l'école moyenne ou secondaire doit devenir possible à divers stades par la coordination des enseignements. Le Dr Grimme prévoit deux années entre le lycée et l'université ; la première, le *philosophicum*, serait passée dans des sortes de « collèges anglais » où prévaudraient les conférences et les discussions ; la deuxième année serait consacrée à une activité pratique, sociale ou agricole. Ainsi serait atténué le caractère intellectuel de l'enseignement.

Tous les projets tiennent compte de la réforme réalisée en zone russe, mais s'en écartent le plus souvent assez fortement à partir de la septième année.

Une commission américaine, nommée pour enquêter sur l'enseignement allemand en zone américaine, a publié son rapport en novembre.

Elle insiste sur la nécessité primordiale de faire disparaître les différences sociales, les cloisons étanches entre les divers types d'écoles. Elle propose six années d'enseignement élémentaire commun, une langue étrangère étant enseignée à partir de la cinquième année. L'école secondaire devrait être gratuite, pas trop spécialisée, organisée selon des programmes communs. Le système anglo-américain des comités de classe et cercles de débats est naturellement préconisé.

Pour la formation de nouveaux instituteurs, elle recommande la création d'instituts pédagogiques.

Cette commission demande aussi une refonte des universités dans un sens plus moderne, plus social et le renouvellement du corps professoral.

b) En zone française, on est revenu aux écoles et établissements

traditionnels, écoles primaires d'une part, Gymnasium, Real-Gymnasium, Oberrealschule d'autre part. Aucune tendance novatrice ne semble se manifester.

Dans le domaine de la réorganisation technique, de beaux résultats ont été obtenus. Les trois Universités connaissent un développement prospère : Tubingue avec 3.300 étudiants est serré de près par Mayence et Fribourg. Sur 235 établissements secondaires d'avant-guerre, 228 ont été rouverts ; sur 230 écoles techniques 213 ; sur 5.681 écoles primaires 5.291 (avec 12.600 instituteurs contre 18.000).

L'une des réalisations les plus intéressantes a consisté dans l'ouverture, à partir du 1er septembre 1946, de *Lehrerseminare*, destinés à la formation pédagogique et démocratique du personnel enseignant des écoles primaires.

Dans ces écoles normales, deux cycles d'études sont prévus, un premier cycle de 4 ans, un deuxième cycle de deux ans. Le premier cycle doit mener à un niveau analogue à celui du Reifezeugnis, le deuxième cycle comporte l'enseignement de la psychologie et de la pédagogie, de l'histoire et de la géographie locales, du droit et de la législation ; des stages, ont lieu pendant cette période. Pour se présenter à l'examen d'entrée, les élèves doivent être âgés de 14 ans au moins, de 16 ans au plus. Le régime est celui de l'internat. Les professeurs comprennent un cadre permanent restreint et un cadre mobile de chargés de cours et de conférenciers. Le personnel est nommé par la Direction de l'Education.

Ces écoles normales sont interconfessionnelles. Des instituts spécialisés sont prévus, en application de l'article 24 du Concordat ; ils recevront à la sortie des écoles normales les candidats désireux d'enseigner dans les écoles confessionnelles.

La réalisation de ce projet s'avère difficile toutefois : trop de candidats pour le 2e cycle, trop peu pour le 1er.

3° *La question de l'école confessionnelle*

a) En zone soviétique, la séparation entre l'Eglise et l'Etat est complète. L'Eglise n'est pas subventionnée et n'a pas le droit d'ouvrir des écoles privées. L'enseignement religieux ne figure pas dans l'emploi du temps des écoles, mais peut être donné dans les locaux de l'école en dehors des heures de classe.

A Berlin, l'instruction religieuse fait partie des classes normales. Dans le secteur soviétique, ces 2 heures ne sont données qu'aux enfants dont les parents en expriment le désir ; ailleurs, les parents peuvent en faire dispenser leurs enfants.

b) Dans les zones occidentales, les stipulations du Concordat ont été remises en vigueur. A la suite de cette décision, la question des écoles professionnelles a été discutée avec passion. Au début, les Américains étaient opposés à l'école confessionnelle qui n'existe pas aux E.-U. Maintenant la question est réglée dans les zones occidentales : 1° sur la base de ce qui existait avant 1933 ; 2° en fonction des désirs exprimés par les parents. Ainsi, dans le *pays* de Bade, et en Hesse rhénane, l'école simultanée est maintenue. Ailleurs, l'ouverture d'écoles confessionnelles est subordonnée à un pourcentage suffisant de demandes.

Le caractère de l'école a fait l'objet de discussions dans les assemblées constituantes de la zone américaine. La Bavière s'est pronon-

cée pour l'école confessionnelle, la Grande-Hesse pour la *Gemeinschaftsschule*. Le Wurtemberg-Bade a adopté la formule de la *christliche Gemeinschaftsschule* qui prévoit un enseignement commun auquel s'ajoute l'instruction religieuse pour chacune des confessions.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE

a) *La zone soviétique*

L'interdiction d'enseigner l'histoire, la géographie et la biologie n'a pas été renouvelée à la rentrée de 1946. Dans la zone soviétique, on a publié deux petits fascicules de *Richtlinien für den Unterricht in deutscher Geschichte*. Ils sont extrêmement intéressants et précisent le sens dans lequel l'histoire sera désormais enseignée.

Bien entendu, le nouvel enseignement s'oppose résolument à la pratique et aux mythes nazis, à la théorie de la race et du peuple, au militarisme. Il met en lumière les évolutions similaires dans l'histoire des peuples, les influences bienfaisantes qui ont agi sur l'Allemagne (romaines, chrétiennes, étrangères). Il replace l'histoire allemande dans l'histoire générale.

Il veut être concret et véridique. Les étapes de l'évolution historique doivent être analysées et expliquées avec objectivité.

Mais le but de cet enseignement historique est tourné vers le présent dans sa contexture politique et économique. Il veut comprendre le présent par le passé ; il juge le passé à la lumière du devenir. Il veut expliquer la catastrophe allemande par des causes historiques et stimuler ainsi la rénovation démocratique.

Deux forces sont particulièrement mises en évidence : les forces sociales et les forces économiques.

D'une part, on étudie les manifestations des forces populaires et unitaires en lutte avec les forces particularistes : la victoire des puissances féodales qui, au Moyen-Age, triomphent des forces qui tendent à l'unité du Reich et empêchent la naissance d'une conscience nationale : l'échec du soulèvement paysan et du mouvement de libération ; le morcellement et le territorialisme qui ont suivi la guerre de 30 ans ; plus tard, l'échec de la révolution de 1848. Les premiers fascicules prévus pour l'étude de l'histoire ont pour sujet la guerre des paysans, la Révolution française et la Révolution allemande de 1848. L'histoire du Brandebourg et de la Prusse sera étudiée dans sa signification réactionnaire pour l'histoire allemande. On examinera les événements et les hommes qui ont retardé ou favorisé l'évolution.

D'autre part, l'importance de l'évolution économique est soulignée, aussi bien dans l'histoire des Germains ou de la féodalité que dans le monde moderne.

L'histoire actuelle forme le couronnement des études historiques, que ce soit dans la huitième année de la Grundschule ou dans la dernière année de l'enseignement secondaire. La Révolution russe et le développement de l'Union Soviétique d'une part, le mouvement ouvrier d'autre part y occupent une place prépondérante. Les deux guerres mondiales, dans lesquelles la culpabilité allemande est nettement reconnue, la paix de 1919, la révolution démocratique et la contre-révolution sous la république de Weimar sont étudiées sous l'angle de l'opposition entre les impérialismes, le capitalisme et le mouvement ouvrier.

Cette conception de l'histoire, par ses lignes et son orientation nettes, cadre avec la réorganisation politique et sociale entreprise en zone russe. L'éclairage sous lequel est envisagée l'évolution allemande signifie un renversement complet dans l'appréciation du passé, une condamnation sans appel des forces nationalistes et militaristes.

b) *La zone française* (1)

L'enseignement de l'histoire, tel qu'il est conçu dans la zone française, met aussi au premier plan la lutte contre les mythes nationalistes, contre les théories nazies sur la pureté, la supériorité de la race germanique.

Il veut faire ressortir au contraire que l'Allemagne est un carrefour d'influences, où se sont rencontrés les peuples et les courants d'idées les plus divers, où subsistent les vestiges de civilisations successives. Il veut mettre en lumière l'importance et le caractère bienfaisant de ces influences particulièrement sensibles dans l'ouest.

L'histoire ancienne est enseignée d'après un livre suisse, *Geschichte des Altertums* de G. Frey, auquel des remaniements assez étendus ont été apportés. Plusieurs pages sont consacrées aux Celtes et aux Germains, faisant ressortir le substrat de civilisation celtique et le mélange des races.

Quatre fascicules d'histoire moderne seront bientôt mis entre les mains des professeurs et des élèves. Ils étudieront la Réforme et la contre-réforme, le despotisme et les lumières, la révolution de la bourgeoisie, le système des Etats européens. Les deux derniers fascicules sont sous presse.

Pour l'époque moderne, on souligne que l'histoire de l'Allemagne proprement dite ne commence qu'en 1870. Antérieurement, l'histoire des Etats allemands est insérée dans l'histoire générale de l'Europe. On fait ressortir l'opposition entre l'impérialisme du Reich prusso-allemand et l'idée universaliste du Saint-Empire.

Si la conception de l'histoire en zone russe cadre avec la politique unitaire et sociale qu'on y poursuit, celle que venons d'exposer vise par contre à mettre l'accent sur l'histoire divergente des Etats allemands et s'insère dans la politique fédéraliste française.

Pierre ISLER.

(1) Les renseignements qui suivent ont été obligeamment communiqués aux *Etudes Germaniques* par M. Schmittlein, Directeur de l'Enseignement en zone occupée.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Deutsche Literaturgeschichte in Grundzügen. Francke Verlag, Berne, 1946, 363 p., in-8°, 14 fr. 80.

Il est impossible à un seul homme de dominer l'ensemble d'une littérature et cela justifie toutes les tentatives pour grouper un certain nombre de spécialistes dont chacun traite la période qu'il a choisie comme domaine personnel. De cet ordre sont la grande collection « Epochen der deutschen Literatur » (Verlag Metzler) et, sous la forme d'un seul volume, le précieux *Aufriss der deuschen Literaturgeschichte* de Korff et Linden (Teubner, 1930) ou la récente *Deutsche Literaturgeschichte in Grundzügen*, œuvre des germanistes suisses, spécialement zurichois, travaillant sous la direction de M. Bruno Bœsch. En voici le sommaire : Die Literatur des Frühmittelalters und des vorhöfischen Hochmittelalters (750-1160), par W. Burkhard ; die höfisch-ritterliche Dichtung (1160-1250), par F. Ranke ; die Literatur des Spätmittelalters (1250-1500), par B. Bœsch ; das Zeitalter des Humanismus und der Reformation, par L. Beriger ; der Barock, par F. Strich ; das Zeitalter der Aufklärung, par M. Wehrli ; die Literatur der Klassik und des Idealismus, par E. Ermatinger ; der Realismus (1830-1885), par A. Zäch ; die moderne Literatur (1885-1933), par A. Bettex. Ces dix chapitres forment trois groupes dont l'importance est à peu près égale : le Moyen âge occupe une centaine de pages, la période 1500-1770, cent exactement ; cent cinquante seulement sont réservées à la littérature moderne et contemporaine, depuis le « Sturm-und Drang » jusqu'à l'avènement du national-socialisme, ce qui nous paraît insuffisant.

La nécessité de recourir à plusieurs collaborateurs impose un accord sur les principes mêmes et sur la méthode de travail. Or, dans sa très courte introduction, M. Bœsch souligne qu'une liberté complète fut laissée à chaque auteur et qu'on n'a pas même envisagé des transitions ; mais il exprime l'espoir que la juxtaposition de ces travaux amènera des recoupements. En fait, les auteurs ont été visiblement embarrassés pour conclure et « passer la main » aux suivants ; ils ont nécessairement eu tendance à considérer *leur* période comme la plus intéressante, à la développer, parfois outre-mesure, à négliger les idées générales ou à les noyer dans le détail ; il est bien certain par exemple que les chapitres sur la littérature du Moyen âge surabondent en noms d'auteurs inconnus, au point de constituer de véritables répertoires, tandis que les poètes principaux sont réduits à la portion congrue et le *Nibelungenlied* (considéré d'ailleurs comme une épopée courtoise) à un résumé de deux pages ; dès lors, on ne saurait parler d'une histoire de la littérature « in Grundzügen ».

L'absence d'une idée directrice apparaît en particulier dans le chapitre essentiel : « Die Literatur der Klassik und des Idealismus », dont le titre surprend ; qu'est-ce que cet « idéalisme » ? est-il absent du classicisme ? du reste de la littérature allemande ? On cherche en vain

une caractéristique du « Sturm-und-Drang » et du romantisme et l'on est surpris de découvrir Schiller tardivement, dans la partie consacrée à l'idéalisme, où il apparaît un peu trop comme le prédécesseur des poètes romantiques. Il semble que M. Ermatinger ait été influencé par M. Korff et les historiens de la littérature allemande qui ont voulu considérer les trois mouvements du « Sturm-und-Drang », du classicisme et du romantisme comme les trois vagues de « l'idéalisme » qui emplit la période dite « gœthéenne » et que, d'autre part, il ait voulu distinguer entre ces vagues, en réservant à la première école romantique, si riche de théories et de doctrines, l'épithète d' « idéaliste » (ou plutôt d' « idéologique ») pour annoncer la réaction « réaliste » ; mais nous ne pensons pas qu'un chapitre de cette importance puisse se clore sur Chamisso, mort en 1838, et sur cette phrase : « In seiner Persönlichkeit hat die deutsche Literatur den Schritt aus der Romantik in den Realismus getan » ; dans cette évolution, Heine eut une importance beaucoup plus grande ; or, il est sacrifié.

Enfin, si l'on peut admettre que la liberté laissée aux auteurs aboutit à une diversité qui ne manque pas d'intérêt, elle entraîne une absence d'unité qui parfois est choquante. Plusieurs d'entre eux, par exemple, attachent avec raison une grande importance aux conditions sociales et en font le point de départ de leur étude ; d'autres les négligent ; le lecteur doit-il les considérer comme négligeables ou capitales ?

Pour clore la série des objections, nous voudrions dire un mot des bibliographies qui suivent chaque chapitre ; elles ne pouvaient être qu'assez sommaires, mais elles sont discutables et insuffisantes ; en particulier, elles ignorent délibérément les travaux des germanistes français. Il ne suffit pas de citer deux thèses sur Wieland et une sur Rilke pour en épuiser la liste, alors que tous les écrivains importants d'Allemagne et de Suisse ont fait l'objet au moins d'un ouvrage important et parfois exhaustif et que les auteurs de thèses nouvelles doivent maintenant renoncer à entreprendre des monographies pour s'attaquer à des questions d'ensemble. Nos collègues suisses ignorent-ils Andler et Lichtenberger ?

Nous avons insisté sur les reproches que l'on peut adresser à cet ouvrage important, parce qu'il pose la question de la méthode dans le travail collectif ; au moment où les chercheurs recommencent leurs travaux, avec la conviction que, pour « aboutir », ils doivent constituer des « équipes », l'organisation du travail a une importance primordiale. Mais nous nous réjouissons de découvrir dans cette œuvre de nos collègues suisses des chapitres excellents, dignes de savants que nous avons appris à estimer. M. Beriger, qui modestement fait hommage de sa science à M. Günther Müller et à son ouvrage *Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock*, traite avec autorité « l'humanisme » et la Réforme. M. Fritz Strich, bien renseigné sur l'époque baroque, la révélera à plus d'un lecteur, auquel il a soin de présenter des textes importants. M. Wehrli trace de la littérature à l'époque des lumières un tableau clair et assez complet. M. Bettex, qui avait la lourde tâche de présenter la littérature contemporaine, est certainement un de ceux qui la connaissent le mieux ; dans sa luxuriance, il a su tracer des allées où le promeneur ne s'égare pas : peut-être n'a-t-il pas manié la hache avec assez d'audace, mais, dans ce domaine, il sied d'être prudent.

En résumé cet ouvrage, sérieux et solide, est de bonne qualité et

fait honneur au germanisme suisse, bien qu'il n'atteigne peut-être pas le but qu'il se proposait. Il ne voulait pas être un « Lehr-oder Handbuch » et nous avions espéré qu'il ferait progresser l'étude de la littérature allemande : or, c'est, nous semble-t-il, comme manuel de littérature qu'il rendra service et même de grands services.

G. BOHNENBLUST. *Vom Adel des Geistes* Artemis-Verlag. Zurich. 1944. 507 p.

L'éminent germaniste des Universités de Genève et Lausanne est en même temps un conférencier bien connu, qui eut, au cours de sa vie, l'occasion de prononcer maints discours. Il en a recueilli un certain nombre et les a publiés sous le titre collectif de « Vom Adel des Geistes », qui est à la fois un beau programme et une noble justification. Trois groupes de douze discours composent ce recueil. Le premier, intitulé « Grösse und Grenze des Menschen », porte fièrement en exergue ces deux vers révélateurs :

« *Gott ist Geist. Und schufter den Menschen zum eigenem Bilde,*
« *Gönnt er ihm göttlichen Hauch, schaffend zu leben im Geist.* »

Bach, Beethoven, Claudius, Gœthe (quatre conférences), Kant, Eichendorff y figurent ; en outre, M. Bohnenblust y traite « das Problem der Originalität », « Philologie und Historie » et pour couronner l'ensemble : « Humanität als Kulturmacht ». Aux citoyens d'Allemagne succèdent les concitoyens suisses, c'est-à-dire, dans la deuxième partie, consacrée aux « Eid-Genossen » : Lavater, Gotthelf, C.-F. Meyer, Leuthold, Adolf Frey, J.-V. Widmann, Meinrad Lienert, Maria Waser et surtout Spitteler (trois discours), pour lequel M. Bohnenblust a un culte.

La troisième partie est, sinon la plus intéressante pour nous, du moins la plus émouvante, car le savant humaniste, qui avait établi sa demeure dans la pensée de Gœthe, va maintenant chanter, en citoyen suisse et en poète, son petit pays.

C'est d'abord « Vom Adel des Geistes » qui semble mettre la Confédération elle-même sous l'égide de l'Esprit, puis « Eidgenössicher Humanismus », « Von der Freiheit eidgenössischen Geistes », « Was heisst : Unser Vaterland », « Das Problem der Autorität », « Freundschaft in der Freiheit », « Demokratie und Kultur », « die Bedeutung der Universität für unser gestiges Leben », « Italien in der Dichtung der deutschen Schweiz », « Genfs Weltwirkung », « Lob der Waadt in deutscher Dichtung ». Dans ces « chants alternés », la Suisse française, l'Italie et le monde germanique tour à tour apparaissent, riches de liberté, d'humanisme et de culture, c'est-à-dire des biens les plus précieux que l'auteur puisse souhaiter aux hommes. Son livre, où il met la pureté de la forme au service de l'Esprit, est un beau témoignage humain.

WALTER BAUER. *Tagebuchblätter aus Frankreich*. 1941. 101 pages. *Tagebuchblätter aus dem Osten*. 1944. 151 pages. Karl Rauch Verlag. Leipzig.

W. Bauer a reçu son ordre d'appel alors qu'il travaillait à une étude sur Goya ! ne nous étonnons pas s'il rapporte de ses campagnes non pas des livres de guerre, mais des œuvres de poète et d'homme.

Il aimait la paix et il a dû faire la guerre ; pourtant, il ne la maudit pas : les cris de révolte qu'elle aurait pu lui inspirer, il les refoule, car il entend la cantonner à l'horizon, un horizon de feu, où ne cesse jamais un grondement sourd, qui demain peut-être l'engloutira. Mais, s'il la tient à distance, il n'en subit pas moins son influence, il en reçoit la marque. Elle a fait de lui un homme ballotté entre l'Ouest et l'Est, aux prises avec deux mondes différents, dont chacun devient pour lui « Erlebnis ».

Ce n'est pas la France qui le surprend ; il ne semble jamais avoir eu l'occasion de s'y battre, mais il en a découvert les paysages et les merveilles, il l'a parcourue au hasard des étapes, comme un magnifique jardin de l'esprit, où il y a le château d'Ambroise, habité par l'ombre de Vinci, et la cathédrale de Chartres. Mais la Russie lui impose une épreuve surhumaine. « Les pays d'Europe que, sur les chemins de la guerre nous avons traversés, nous firent d'inoubliables dons. Des tours des cathédrales s'élevaient des hymnes à la grandeur lumineuse de l'esprit romain. Mais toi, tu nous dis ce que c'est que la terre ». Dans l'immensité de la steppe il ne trouve que la terre et son silence, la puissante terre de l'Est, qui veut les engloutir. Aussi ne cesse-t-il de tourner son cœur et sa pensée vers l'Occident, d'où lui viennent les seules raisons de vivre et d'espérer.

Pourtant, c'est la terre russe qui exerce sur lui l'influence la plus forte ; elle le transforme au point de faire de lui un autre homme. En le dépouillant de tout, elle l'amène à ne vivre que pour ce qui est grand et essentiel ; en l'entourant de dureté, elle lui donne le sens de la tendresse ; elle lui a fait comprendre ce qui était allemand et certainement elle l'a préparé à rechercher quelle était la vraie grandeur allemande.

Dans la retraite bavaroise, où il essaie de retrouver ordre et équilibre, W. Bauer méditera longtemps sur les expériences de ses dernières années ; elles lui inspireront d'autre livres, d'autres poèmes ; la sobriété et la gravité de ces deux recueils, où ses progrès déjà s'inscrivent, permettent d'attendre de lui avec confiance un beau livre humain.

RUDOLF HAGELSTANGE. *Venezianisches Credo.* Insel-Verlag. 1946. 42 pages.

L'Insel-Verlag, transporté partiellement à Wiesbaden, vient de publier ses premiers livres, et d'abord un petit recueil de 35 sonnets d'un poète encore peu connu du grand public : Rudolf Hagelstange.

Ces sonnets furent composés pour la plupart à Venise et circulèrent sous le manteau avant d'être imprimés sur la presse à main de l'Officina Bodoni, à Vérone, en avril 1945 (tirage : 155 exemplaires). Ils sont d'abord un cri d'éveil, un appel lancé par le poète à ses compatriotes, qui ont foulé aux pieds les lois de l'homme, qui ont oublié l'esprit, la liberté, le droit, les vraies raisons de vivre. A mesure que les poèmes déroulent leur harmonie simple et sobre, où l'on sent l'influence des *Sonnets à Orphée*, le poète se détache du passé pour se tourner vers l'avenir, pour exhorter ses lecteurs à augmenter sans cesse leur trésor d'humanité ; il devient un missionnaire de l'homme, et R. Hagelstange a si bien conscience de sa mission qu'il va souvent de ville en ville, pour y lire ses vers. Il a bien voulu nous auto-

riser à en publier ; nous le remercions très sincèrement et choisissons deux sonnets qui nous paraissent le mieux exprimer sa pensée et sa confiance.

J.-F. ANGELLOZ.

Was heisst denn das : ein Mensch ? Ist Gang und Rede
genug, um sich als Herre der Welt zu meinen,
als Ebenbild des Ahnen und des Einen,
der uns berufen hat und dem jedwede

der Kreaturen lebt, ihm Lob zu sagen ?
Was wiegt der Dank, den unser Mund beteuert ?
Der Atem gilt, der unsere Brust befeuert,
das Opfer, das wir ohne Arglist wagen.

Denn uns beschämt der Vogel und die Blume,
der Käfer und der Fisch, ja selbst der tote
und kalte Stein im Bach, der dem Gebote

der Strömung still gehorcht, wenn wir nicht wissen,
Licht zu gewinnen aus den Finsternissen
und Mehrer sein an unserem Menschentume.

***

Doch süsser ist, sein Angesicht zu heben,
als liebeleer im kalten Grab zu modern,
und süsser, einer Fackel gleich zu lodern
und Feuer schleudern in ein taubes Leben.

Der Feige weihe sich dem Untergange,
der Narr dem Taumel und der Knecht dem Raube,
Mir aber, unzerstörbar, brennt der Glaube
an den neuen Tag. Und Euer Herz empfange

den heissen Pfeil mit heisserem Verlangen.
Licht glüht im Blut und zückt aus allen Tränen.
und wohnt im Rachen selbst der Schlangen.

Wie soll der Aermste ferner arm sich wähnen,
da ihm die Lust der Götter doch geblieben :
Ein Geist zu sinnen und ein Herz zu lieben.

Rudolf HAGELSTANGE.

WACKENRODER. *Fantaisies sur l'art* (Aubier, collection bilingue). Introduction et traduction de Jean Boyer.

Nous devons savoir gré à M. Boyer de présenter dans la collection bilingue cet auteur peu connu du public français. Bien que mort à vingt-cinq ans et n'ayant publié que les quelques essais réunis par son ami Tieck sous le titre de *Fantaisies sur l'art par un religieux ami de l'art,* Wackenroder s'est acquis un nom dans la littérature allemande pour avoir le premier formulé les principes de l'esthétique romantique.

D'une nature féminine et sentimentale, Wackenroder fait le procès du rationalisme et de ses conceptions étroites de l'art et de la vie. Il y a pour lui dans la création artistique une part de divin et d'inconscient qui échappe à la connaissance : l'art est un divin mystère, l'artiste est un inspiré qui s'efforce de saisir l'essence de la nature et de traduire la pensée de Dieu.

En une vingtaine d'essais consacrés surtout à la peinture et à la musique, les « effusions sentimentales » de cette âme religieuse et fervente évoquent les figures de quelques grands artistes comme Raphaël, Léonard de Vinci, Michel-Ange, Albert Durer, révèlent aux contemporains le charme de Nuremberg au temps de la Renaissance et présentent la musique « comme le langage direct de l'absolu ».

Dans son introduction très documentée, M. Boyer, après avoir retracé la vie de Wackenroder, se livre à une analyse approfondie de son caractère et de sa pensée et définit sa place dans le mouvement des idées contemporaines. Non moins qu'à l'autorité du commentateur et à la pénétration de l'analyste, nous devons rendre hommage à l'évidente sympathie du traducteur pour son modèle.

HOFFMANN. *Petit Zacharie* (*Klein Zaches, genannt Zinnober*). Introduction et traduction de Paul Sucher (Aubier. Collection bilingue).

M. Sucher, que ses travaux antérieurs sur Hoffmann ont consacré comme un guide sûr pour quiconque désire comprendre cette curieuse et attachante figure du romantisme allemand, vient de publier une traduction fidèle et élégante de *Klein Zaches.* Le plaisir que Hoffmann déclare, en maints passages de sa correspondance, avoir eu à écrire ce conte satirique, le traducteur semble, lui aussi, l'avoir eu à en rendre la richesse de tons : rêve et réalisme, satire, humour, bouffonnerie, tragique grotesque, féerie.

L'introduction de M. Sucher se recommande par l'abondance de la documentation, la méthode critique, l'ingéniosité des hypothèses et la force de persuasion. Elle comprend un portrait physique et moral de Hoffmann en 1818, une étude de la genèse de l'œuvre, une étude des sources, une étude de l'action et des caractères, une intéressante comparaison avec le *Vase d'or* et un tableau des jugements portés sur *Klein Zaches.* La conclusion définit, en une analyse subtile et ingénieuse, la position de Hoffmann à l'égard de l' « Auklärung » sur laquelle « retombe le poids principal de cette satire » qu'est *Klein Zaches.*

M. Sucher ne cesse, au cours de cette introduction, de soulever des problèmes à élucider et d'ouvrir des perspectives nouvelles. Remercions-le, après nous avoir beaucoup donné, de nous promettre encore.

H. AUDOIN.

CARL SPITTELER. *Gesammelte Werke.* (Artemis-Verlag. Zurich. 11 volumes in-8°, dont 5 déjà parus).

La maison d'édition « Artemis » de Zurich a commencé en 1945, à l'occasion du centenaire de Carl Spitteler, la publication des œuvres complètes du grand poète suisse. Le nom d'Artemis est un symbole : en se mettant sous l'invocation de la déesse qui, dans le *Printemps Olympien*, accompagne et soutient de sa foi Apollon dans son voyage au royaume de la Beauté et de la Spiritualité, la jeune maison d'édition annonce l'esprit qui la dirigera dans ses publications ultérieures, une fois achevée la tâche pieuse par laquelle elle inaugure son activité.

Publier les œuvres complètes de Spitteler, c'est faire œuvre pie. C'est réaliser un des plus chers désirs du poète. C'est rendre hommage à l'un des plus grands poètes de tous les temps, à celui dont Romain Rolland disait en 1920 qu'il était, à son avis, le plus grand poète européen, le seul dont le nom s'égale aux plus célèbres du passé. C'est aussi pour les Suisses payer une dette de reconnaissance à un grand citoyen qui, à une heure décisive, s'est fait le porte-parole de la conscience de sa nation. Sa gloire littéraire et l'élévation de sa pensée avaient reçu en 1919 la consécration du prix Nobel ; par le soin de ses compatriotes elles sont aujourd'hui affirmées à nouveau de façon éclatante : dorénavant Spitteler prendra place sur les rayons des bibliothèques à côté des « classiques » suisses.

Dans un article du *Wegweiser zu Spittelers gesammelten Werken* publié en avril 1945 par l'Artemis-Verlag, Gottfried Bohnenblust expose la genèse, l'esprit et le plan de l'édition. Il exprime à Mlle Anna Spitteler la reconnaissance que lui vouent les amis du poète pour avoir confié à la haute sollicitude de la Confédération Helvétique les écrits posthumes de son père. Le Conseil fédéral a chargé l'Artemis-Verlag de l'édition des œuvres complètes et lui a adjoint un comité pour effectuer les travaux nécessaires de mise au point. Ce comité est composé de Messieurs Gottfried Bohnenblust, professeur à l'Université de Genève, Wilhelm Altwegg, professeur à l'Université de Bâle et Robert Faesi, professeur à l'Université de Zurich, assistés dans leur mission par d'autres spécialistes éminents. Leur ambition est des plus nobles : ils veulent faire connaître à la fois l'œuvre et l'homme, sans rien mutiler, ni défigurer ; aux œuvres édictées du vivant de l'auteur s'ajouteront celles qui, pour une raison ou pour une autre, sont restées dans ses tiroirs. Cependant la correspondance privée ne sera pas publiée, Spitteler ayant toujours détesté ce genre d'indiscrétion ; cette marque de déférence et de piété ne fera pas de ses éditeurs de moins fidèles interprètes de son message au monde.

Les œuvres complètes comportent deux parties. La première, du tome I au tome V, la seule parue actuellement, comprend les œuvres épiques et lyriques, les romans et les nouvelles.

Tome I. — *Prometheus und Epimetheus.*
Prometheus der Dulder.
(Edité par Wilhelm Altwegg). Préface du Conseiller fédéral Philipp Etter et introduction de Gottfried Bohnenblust.

Tome II. — *Olympischer Frühling* (édité par G. Bohnenblust).

Tome III. — *Extramundana, Schmetterlinge, Literarische Gleichnisse, Balladen, Glockenlieder* (édité par W. Altwegg).

Tome IV. — *Die Mädchenfeinde. Conrad der Leutnant. Imago* (édité par R. Faesi).

Tome V. — *Kleinere Erzählungen* (édité par Max Wehrli).

La deuxième partie comprendra les fragments autobiographiques et les souvenirs, les discours et les essais, les œuvres dramatiques et les écrits divers.

Tome VI. — *Autobiographische Schriften.*

Tome VII. — *Reden und Schriften.*

Tome VIII. — *Reden und Schriften.*

Tome IX. — *Dramatische und dramaturgische Arbeiten.*

Tome X. — *Berg und Garten, Land und Volk.*

Le tome XI, *Geleitband zum dichterischen Werk*, contiendra des exposés sur la genèse des œuvres et leur composition, ainsi que des notes explicatives, concises et pertinentes. Comme le pense fort justement G. Bohnenblust, le lecteur a le droit de ne rien ignorer des détails biographiques qui éclairent les créations artistiques. Il peut lui être utile également de savoir ce que signifient par exemple le géant Olim, le roc Eschaton ou le cèdre Amuna. Mais rien ne troublera sa communion avec l'œuvre du poète, si tel est son plaisir.

D'ailleurs, en tête du premier volume de la collection, le lecteur trouvera une introduction de G. Bohnenblust, biographie riche et condensée tout à la fois, qui dès les premières lignes fait porter l'accent sur l'essence même du génie spittelérien : le Rêve, patrie de l'Ame. Retraçant à grands traits et dans une langue d'une haute tenue littéraire la vie de Spitteler, il le suit à travers les jours heureux de l'enfance, les crises de vocation de la jeunesse, les luttes de l'homme mûr pour exprimer, puis pour faire entendre le message qu'il porte en lui. jusqu'à l'apaisement du vieillard dans sa victoire de l'esprit sur la désespérance. Chemin faisant, il présente les productions littéraires de Spitteler, de genres si variés, et d'une touche heureuse et délicate définit le caractère tant des grands poèmes épiques que du roman *Imago*, des recueils lyriques et des nouvelles. L'étude se termine par un hommage vibrant à la personnalité de Spitteler, à son courage de solitaire planant au-dessus de l'humanité moyenne et s'intégrant cependant à la communauté, au poète visionnaire, pour qui l'Art est la seule consolation des hommes sur la la terre, au lutteur héroïque du « Quand même » qui, malgré son pessimisme cosmique, a trouvé les plus beaux accents « pour chanter son hymne à la vaillance, à la bonté et à la beauté ».

Chaque volume, de 600 pages en moyenne, contient un portrait de l'auteur et un fac-simile de son écriture. Le format est de 140 × 205 m/m. Le papier vergé de fort belle qualité, l'impression soignée et plaisante à la vue font de cette édition un monument digne de la mémoire de celui auquel elle consacrée. Elle se vend soit en feuilles pliées, soit brochée, soit reliée toile (d'un bleu clair frappé d'une signature autographe en or), soit en demi-reliure parchemin ou cuir.

L'Artemis-Verlag a publié également en 1945, sur le même papier que

la grande édition, deux tirages à part, l'un des *Ballades*, l'autre des *Lachende Wahrheiten.*

CARL SPITTELER *zum 100. Geburtstag. Wegweiser zu seinen gesammelten Werken.* Edité par Friedrich Witz (Artemis-Verlag. Zurich. 1945, 126 pages in-8°).

Cette brochure, dont la couverture est ornée d'un portrait de Spitteler, offre au lecteur des pages choisies, des commentaires sur l'écrivain (l'homme, l'artiste, le penseur), 18 dessins du jeune Spitteler et un facsimile d'autographe. Elle a été inspirée par le désir d'éveiller dans un large public l'intérêt pour Spitteler, de faire « jaillir l'étincelle qui propagera « la flamme de l'enthousiasme ».

Elle débute par une poésie de G. Bohnenblust en l'honneur de Spitteler et l'article dont nous avons parlé plus haut sur la genèse, l'esprit et le plan des œuvres complètes.

Werner Lauber présente une rédaction illustrée que remit à son professeur le collégien Carl Spitteler alors âgé de 15 ans. Le devoir intitulé « Ma première chasse » révèle un conteur né et les illustrations qui l'accompagnent (elles sont sur le cahier au nombre de 32, la brochure en reproduit 18) donnent une idée des dons extraordinaires de Spitteler pour le dessin, de son humour et de sa précoce faculté d'observation.

Le professeur W. Altwegg fournit des éclaircissements sur la tâche philologique qui lui incombait dans l'établissement du texte des œuvres complètes afin de maintenir un juste équilibre entre la fidélité du manuscrit et les usages auxquels le lecteur est accoutumé de nos jours. Il lui a fallu corriger les fautes d'impression qui s'étaient glissées dans les éditions antérieures, uniformiser l'orthographe qui a varié depuis 1770, procéder à des changements nécessaires dans la ponctuation, tout en respectant les particularités voulues de Spitteler, ordonner une présentation typographique qui, par le choix des caractères pour les titres, l'espacement des strophes et des paragraphes fasse mieux ressortir, par ex. dans *Prométhée et Epiméthée*, la solidité de l'architecture et la perfection de la composition quasi-musicale.

Jouant sur le sens des mots « zum Dichter geschlagen », Georg Thürer évoque le poète sous les aspects de l'écuyer *fait* chevalier et du prédestiné *frappé* par Dieu, et retrouve la marque de ce double cachet dans l'œuvre poétique entière. A l'aide de citations, il l'identifie à son héros Héraclès et le montre luttant avec son génie comme Jacob avec l'ange.

Ayant à cœur d'acquitter un tribut de reconnaissance, sans toutefois se départir d'une clairvoyante franchise, le professeur Robert Faesi parle de ses rencontres avec Spitteler. Jeune étudiant, il a lu le *Printemps Olympien* presque à sa parution, en a été enthousiasmé, et le poète ne l'a déçu ni jadis, ni par la suite. Les impressions que M. Faesi rapporte sur la première visite qu'il fit à Spitteler en 1915 à Lucerne et les propos du dernier tête-à-tête qu'il eut avec lui en juin 1923 dans son propre logis, sont d'un intérêt passionnant pour quiconque s'intéresse à l'homme et à l'artiste que fut Spitteler ; et l'on ne peut qu'être touché par tout ce que le narrateur révèle de sa forte personnalité.

Le docteur en théologie Fritz Buri, qui a déjà traité dans un ouvrage sur Prométhée et le Christ de la grandeur et des limites de la conception religieuse du monde chez Spitteler, établit cette fois un parallèle entre Keller et Spitteler, montre comment ils s'opposent et se complètent et voit

en eux les promoteurs d'un protestantisme futur. A noter dans cet article une étude curieuse et approfondie de l'aspect messianique du Prométhée de Spitteler.

Max Wehrli nous fait part des réactions de jeunes lycéens suisses à la lecture d'extraits du *Printemps Olympien* et y rattache des considérations personnelles sur la « Weltanschauung » du poète. Tout en ne cachant pas ses préférences pour Jeremias Gotthelf, il reconnaît les mérites indiscutables de Spitteler et de son œuvre.

Avec une simplicité charmante, Mme Johanna Mockrauer-Bahr égrène ses souvenirs de fidèle admiratrice du Maître : échanges de correspondance à partir de 1909, séjours chez les Spitteler à Lucerne en 1911 et 1914, dernière entrevue en avril 1924. Ces pages ferventes font pénétrer le lecteur dans l'intimité du poète et sont remplies de détails pittoresques sur ses sources d'inspiration et sa façon de travailler.

Pour Leonhard Beriger, Spitteler est une âme profondément religieuse, « initiatrice d'une nouvelle conscience métaphysique ». Après avoir indiqué le fond commun de pessismisme qu'il partage avec les grands écrivains étrangers de sa génération (Nietzsche, Wagner, Dostoïewski, Ibsen), il insiste sur l'importance fondamentale qu'a chez lui l'idée de rachat du monde et distingue trois stades dans son évolution à l'égard de la religion. Une analyse substantielle du premier *Prométhée* d'une part, d'*Extramundana* et du *Printemps Olympien* d'autre part, enfin du deuxième *Prométhée* met en lumière les trois variations sur un même thème et dégage les symboles créés par Spitteler pour figurer les forces de salut. Sa conclusion est que, malgré son pessimisme foncier, Spitteler dans la pratique a dit oui à la vie et s'apparente en quelque sorte, par sa foi dans l'action, au Faust de Gœthe.

Dans un dernier article, Friedrich Witz glorifie l'art du poète comme une synthèse de la musique et de la peinture et souligne, à côté de la plasticité étonnante de Spitteler, sa « griserie du mouvement » qui fait songer souvent à une scène filmée. Des exemples typiques tirés d'*Extramundana* dévoilent le mécanisme d'événements projetés au ralenti ou en accéléré. Un sonnet de Richard Matzig à Spitteler clôt le recueil.

Entre les différentes études énumérées ci-dessus sont intercalées des pages choisies de Spitteler, représentatives des divers aspects de son talent. Des notices les précèdent, substantielles dans leur brièveté.

G. BOHNENBLUST. *Der junge Spitteler* (Artemis-Verlag, 1945, 48 pages). Discours prononcé à Liestal, le 24 septembre 1944, à l'occasion de la session de la Société Universitaire des Germanistes suisses.

G. Bohnenblust part de cette idée que toute l'œuvre de Spitteler reflète sa jeunesse transposée et transfigurée et que par suite une connaissance exacte de cette jeunesse est indispensable pour la compréhension profonde de l'œuvre. S'appuyant sur des citations, il nous montre comment l'âme de l'enfant a inspiré l'homme mûr ; c'est après Liestal qu'est née son œuvre, mais c'est à Liestal qu'il est devenu poète.

Cette brochure renferme une quantité de détails intéressants, en partie inédits, sur les événements extérieurs et la vie intérieure de Spitteler enfant, sur l' « autobiographie de l'inconscient » restée à l'état de projet, sur l' « année décisive », seul chapitre de sa biographie rédigé par Spitteler, sur la crise religieuse de son adolescence, et bat en brèche les légendes erronées qui ont couru sur la contrainte subie par le jeune homme, alors que c'est de son propre mouvement qu'il choisit l'étude

de la théologie. Des remarques sur le sens du Prométhée mettent en évidence le fait que le poème est un reflet de tous les combats de la jeunesse de l'auteur : contre son père, contre son ami, contre soi-même et le monde, lutte que couronne un chant de victoire.

BOHNENBLUST. *Spitteler als Erzieher* (Artemis - Verlag. 1945, 31 pages). « Discours prononcé le 28 mai 1945 à Zurich devant le Schulsynode ».

Le problème posé est le suivant : 1° quelle est l'expérience pédagogique de Spitteler en tant qu'écolier et en tant que maître ? 2° Comment se manifeste la vertu éducative de sa personnalité et de son œuvre ?

Les réponses à ces questions amènent G. Bohnenblust à évoquer les rapports de Spitteler avec sa mère, — si intimes —, avec son père, plus heurtés —, sa répulsion lors de ses premiers contacts avec l'école, sa reconnaissance ensuite envers ses bons maîtres, entre autres J. Burckhardt, en qui s'incarne son idéal du maître bienveillant e compréhensif, les années de préceptorat en Russie et de professorat en Suisse. Pour célébrer en Spitteler un éducateur du genre humain, G. Bohnenblust relève dans les œuvres épiques, lyriques, narratives et critiques de l'écrivain les passages et les traits qui témoignent de sa préoccupation constante délever les âmes et de les guider. Mais plus haut que tout il place l'exemple donné par le poète en personne, faisant à son œuvre le sacrifice de sa vie et se mettant « au service des son Ame, qui est sa Dame »,

Robert FAESI. *Carl Spitteler als Seher und Zeitgenosse* (Artemis-Verlag. Zurich. 1945, 26 pages). Discours prononcé le 24 avril 1945, lors de la célébration par l'Université de Zurich du centenaire du poète.

Robert Faesi, bien connu des germanistes par son important ouvrage sur Spitteler, nous offre ici, en un raccourci saisissant, une image du poète qui frappe par la vigueur du trait et l'intensité du coloris. Le comparant à G. Keller plus populaire, il reconnaît que Spitteler a écrit pour une élite, son génie ayant pour vraie patrie les hautes sphères de l'idéal, le monde des visions et des rêves. Etudiant successivement la mentalité de Spitteler adolescent, son culte de l'âme, sa poésie d'inspiré, visionnaire et créateur de mythes, la nature prométhéenne de son esprit, son sentiment de solidarité avec toutes les créatures qui fait contrepoids à son titanisme, son mépris de l'humanité grégaire et sa vénération pour le héros, il met en relief le destin de ce grand Inactuel. A un rappel ingénieux de la dernière strophe du Prométhée de Gœthe, à des rapprochements avec Nietzsche et Ibsen, à de nombreuses références au *Printemps Olympien* s'ajoute une interprétation lumineuse d'*Imago*, ce roman au sous-titre duquel (« Tasso unter den Demokraten ») Faesi suggère avec humour la variante « Werther unter den Seldwylern ». Après avoir insisté sur la conscience avec laquelle Spitteler accomplit toujours ses tâches de professeur et de chroniqueur, Faesi souligne l'ironie paradoxale du sort qui fit descendre dans le forum justement ce grand solitaire, le jour de décembre 1914, où dans un acte courageux de civisme il donna toute la mesure de sa force d'âme et de son abnégation. Cette volonté d'indépendance, cette vigilance passionnée que loue R. Faesi lui paraissent aussi typiquement suisses. De l'œuvre et de la personne de Spitteler émane sans conteste possible, conclut l'auteur, un souffle vivifiant de liberté et de vaillance.

A. AUDOIN.

REVUE DES REVUES

DIE NEUE RUNDSCHAU

Bermann — Fischer Verlag — Stockholm

Disparue à Berlin en 1933, cette revue reparaît en Suède dans l'ancienne présentation et avec un programme inspiré de sa tradition en même temps que des exigences de l'époque nouvelle. La littérature y tiendra une place de choix, mais ce sera une littérature issue de la vie et engagée dans le processus de sa transformation. Avec la collaboration d'esprits éminents des autres pays, elle publiera également des essais d'ordre philosophique sociologique, scientifique, économique et politique.

6 Juni 1945. *Sonderausgabe zu Thomas Manns* 70. *Geburtstag.*

Ce cahier, aux contributions nombreuses signées des meilleurs noms de l'émigration allemande, ouvre très heureusement la nouvelle série de la revue. Il constitue un document indispensable pour la connaissance de Thomas Mann. Nous relevons spécialement :

Heinrich Mann. *Mein Bruder.* — Une méditation de tout premier ordre sur les conditions psychologiques et sociologiques de leur expérience commune, et autrefois opposée, de la réalité allemande.

Joachim Maass. *Geschichte einer Liebe im Geiste.* — Un essai, témoignage de ses rencontres avec l'auteur aux différentes phases de son développement.

Martin Gumpert. *Für Thomas Mann.* — Une note substantielle sur le rayonnement spirituel de l'écrivain exilé.

Alfred Neumann. *Thomas Mann liest vor.* — Le portrait de l'auteur dans une de ses attitudes familières.

Bruno Walter. *Thomas Mann.* — Des souvenir d'un intérêt très vif. A signaler encore des fragments de romans et de nouvelles de *Franz Werfel, Hermann Hesse, Arnold Zweig, Leonard Frank.*

Oktober 1945.

Thomas Mann. *Deutschland und die Deutschen.* — Essai où se condense un travail considérable de réflexion, commencé par les *Betrachtungen eines Unpolitischen,* sur l'Allemagne et son destin, dans lequel Thomas Mann se sent lui-même profondément engagé. De l'évolution de l'histoire allemande depuis la fin du XVe siècle jusqu'à nos jours, il envisage principalement deux moments : Luther et sa Réforme, le Romantisme conjugué avec la naissance du nationalisme. Il n'est pas question de résumer cette analyse d'une extraordinaire plénitude où l'auteur reprend, pour les approfondir encore, quelques-uns des thèmes constants de sa dialectique. Il s'applique, en outre, à en dégager une conception valable de la politique.

Joachim Maass. *Die Zeit bricht ins Knie.* — Chapitre d'un roman qui dépeint la fin de la première guerre mondiale à Hambourg et les débuts de la révolution de novembre 1918.

Carl Zuckmayer. *Des Teufels General.* — Un drame en trois actes dont le dernier, seul, est publié. Spécimen intéressant d'une littérature politique de valeur. L'action se déroule à Berlin en automne 1941 et nous introduit dans les milieux

de la Luftwaffe et des constructions aéronautiques. Une organisation de sabotage suscite des accidents d'aviation pour provoquer, par la défaite de l'Allemagne, la chute du régime. L'ingénieur à la production, qui livre un matériel défectueux, et le général du cadre navigant qui perd ses meilleurs officiers, s'affrontent en un dialogue serré et dramatique. Le problème de la « résistance » est posé dans toute son ampleur et sur ses différents plans. L'auteur précise que la pièce ne s'inspire que partiellement d'événements réels. Il s'agit, en effet, d'une idéalisation des faits ou, du moins, d'une franche anticipation.

Januar 1946.

In memoriam Franz Werfel. — La mort du romancier, survenue le 26 août 1945, en Californie, est honorée par deux études de Friedrich Torberg et de Joachim Maass, et par la reproduction de quelques textes de Franz Werfel (fragments extraits de « Theologumena » et quatre poèmes).

Nicolai Berdyaev. *Ueber den Mangel an Konsequenz in meinem Denken.* — Etude du philosophe russe sur la genèse et l'évolution de sa propre pensée politique. Il la définit comme un socialisme personnaliste, mais en souligne certaines contradictions qui tiendraient, selon lui, à la structure de l'être en général. Tout en préconisant une organisation économique et sociale fondée sur une stricte justice égalitaire il défend la liberté et l'intégrité du pouvoir créateur de l'homme. Il admet donc, entre les différents individus, une inégalité qualitative qui est fonction de leur apport personnel à l'édification de l'humanité. A relever spécialement une page lucide et fière dans laquelle il oppose l'exigence absolue de la vérité aux prétentions pragmatiques des idéologistes totalitaires.

Albrecht Haushofer. *Moabiter Sonette.* — Témoignage d'un Allemand appartenant à l'ancienne caste dirigeante dont il reconnaît la responsabilité et expie les fautes. L'auteur, exécuté à Berlin par les S.S. avant l'arrivée des Russes, est le fils du général Karl Haushofer, le fameux théoricien de la Geopolitik.

Eugen Gürster-Steinhausen. *Ernst Jünger.* — Définition juste de la position de Jünger nullement modifiée par l'ouvrage *Auf Marmorklippen*, dans lequel on avait voulu voir un acte d'opposition à Hitler. Le grand écrivain reste le prophète par excellence du nationalisme allemand, qui combat les valeurs humanistes pour leur substituer une éthique inhumaine par-delà le bien et le mal.

April 1946.

Thomas Mann. *Zwei Roman-Fragmente.* — Deux chapitres du nouveau roman intitulé : « Doktor Faustus, das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde ».

Kurt Schuschnigg. *Die Begegnung von Berchtesgaden.* — Compte rendu de son entrevue avec Hitler le 12 février 1938, quatre semaines avant l'entrée des troupes allemandes en Autriche.

Juli 1946.

Eugen Kogon. *Das deutsche Volk und die Konzentrationslager.* — Etude sur le grave problème de la responsabilité du peuple allemand dans l'horrible réalité concentrationnaire. Pages d'un intérêt psychologique et sociologique.

R. M. Rilke. *Briefe.* — Un choix de lettres à l'éditeur Fischer et à sa femme (1905-1925). Document biographique et psychologique de premier ordre.

Thomas Mann. *Dostojewski.* — Essai capital qui esquisse un parallèle suggestif entre Dostojewski et Nietzsche, non pas tant sur le plan des idées qu'au niveau de leur expérience vitale. Des pages d'une grande vigueur philosophique approfondissent l'intelligence de la grande aventure nietzschéenne que Thomas mann, depuis le *Zauberberg*, s'attache à élucider. Elles précisent notamment la

liaison qui existe entre la maladie et le génie, et décrivent la mystérieuse fécondité du mal au service de la vie.

Alfred Döblin. *Abschied und Wiederkehr.* — Des notes sur son départ pour l'exil en 1933 et son retour en Allemagne en 1945.

Hermann Hesse. *Ein Brief nach Deutschland.* — Lettre ouverte écrite en avril 1946 et qui rappelle la fameuse réponse de Thomas Mann à Walter von Molo. L'écrivain suisse fustige les intellectuels allemands qui ont pactisé avec le national-socialisme.

⁂

UNIVERSITAS

Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur

Verlag Schmiedel, Stuttgart

Revue universitaire créée par l'Université de Tübingen avec la collaboration de professeurs d'autres Universités allemandes. Elle publie des études savantes et solidement documentées sur tous les problèmes du savoir, aussi bien littéraires que scientifiques. Elle déclare se placer sur le terrain de la tradition spirituelle occidentale et donne une large place à la pensée théologique.

Prof. Dr. Otto Michel. *Der antike und der christliche Freiheitsbegriff.*
Prof. Dr. Helmut Thielicke. *Die Wirklichkeit des Dämonischen.*
Dr. Julius Schaaf. *Die neuere Wirtschaftsphilosophie.*

Mai 1946.

Prof. Dr. Steinbüchel. *Ehrfurcht.*

Juni 1946.

Prof. Dr. Josef Schmid. *Wollen und Ziele der neuen Hochschule.* — Discours d'inauguration prononcé par le Recteur de l'Université de Mayence restaurée.

Juli 1946.

Prof. Dr. Hans Krieg. *Kausale Denkweise und Ethik.*



DIE WANDLUNG

Eine Monatsschrift, Heidelberg.

Revue nouvelle publiée par un groupe d'écrivains parmi lesquels on relève le nom de Karl Jaspers.

Jahrgang 1945/1946. Fünftes Heft.

Karl Jaspers. *Von der biblischen Religion.* — L'introduction proclame d'abord la relativité de nos vues sur l'Absolu. Jaspers définit ensuite sept tendances fondamentales de la religion biblique, dont chacune comporte une possibilité de déviation naturelle. Mais au fond même de l'expérience religieuse enregistrée par les livres saints, le philosophe constate des contradictions irréductibles, et il en conclut à l'existence, également sur ce plan, du phénomène de la polarité qu'il connaît par ailleurs comme la manière d'être essentielle de la réalité humaine. La religion biblique reste, par conséquent, ouverte et expansive : en y adhérant, la liberté de l'homme s'axe sur la transcendance de Dieu, mais continue à œuvrer dans un monde non encore transparent à son intelligence, et dans lequel elle assume son destin dans le risque. — Ces quelques indications, il va sans dire, n'ont pas la prétention de résumer une pensée par elle-même fortement concentrée.

Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. V. Einsatz. — Suite d'une série d'études portant sur le vocabulaire spécifique du national-socialisme, qui exprime très exactement la déshumanisation, voulue par le régime, de la vie et du travail des hommes.

Sechstes Heft.

Tagebuch : Thomas Mann und der Respekt. — Une critique fine et pertinente de *Lotte in Weimar*, avec des réflexions sur le respect dû à la supériorité. Sur le plan de l'humain, il n'est pas de grandeur surhumaine, mais il convient de discerner et d'honorer la valeur. C'est ce que Thomas Mann fait à l'endroit de Goethe, et voilà pourquoi l'auteur de la chronique parle également de Thomas Mann avec une amicale déférence.

Karl Jaspers. *Thesen über politische Freiheit.* — Enoncé et justification philosophique sommaire des principes fondamentaux de la liberté démocratique. La caractéristique essentielle de la cité organisée sous le signe de la liberté, c'est la séparation entre le politique et le spirituel. Le politique se situe à un niveau inférieur par rapport à la réalité culturelle, mais l'exigence et la défense de la liberté doivent être le souci de tous.

Joseph Bernhart. *Das Dämonische in der Geschichte.* — Essai d'une grande richesse et d'une haute actualité. Le penseur catholique y étudie autant le *démoniaque* que le *dêmonique* dans le sens goethéen. Idée centrale : la liberté de l'homme doit sans cesse se prémunir contre l'emprise de ses propres réalisations. Les conclusions formulées dans une perspective de parfaite orthodoxie chrétienne, ne contredisent ni ne rendent inutiles les efforts constructifs d'un humanisme d'inspiration rationaliste, à condition que celui-ci s'ouvre largement à la vie et à ses mystères.

⁂

Schweizer Monatsschrift, Zurich

Februar 1946.

Werner Günther. *Benedetto Croce.* — Hommage à l'occasion du 80e anniversaire du philosophe italien.

Mai.

Johannes Weyl. *Deutsche Gesundung.* — Lignes directrices du journal *Südkurier* de Constance : retour à Goethe ou humanisme contre nihilisme.

August.

Freddy Ammam-Meuring. *Jugend-Erleben in dichterischer Schau.* — Etude sur les souvenirs d'enfance et de jeunesse de Hans Carossa, Ina Seidel et Maria Weber.

Werner Bergengruen. *Das Abgenutzte und das Unabnutzbare.* — Réflexions sur un problème intéressant de la technique narrative : la résistance à l'usure de certains thèmes littéraires.

September.

Leonhard von Muralt. *Bismarcks Reichsgründung.* — Essai de réinterprétation de l'empire bismarckien en réaction contre la déformation national-socialiste de l'histoire, mais qui marque une véritable partialité en faveur de Bismarck et un surprenant parti-pris pour les intérêts historiques du germanisme.

W. A. Jöhr. *Das Problem der Technik.* — Notes sur le livre de Donald Brinkmann *Mensch und Technik.*

Anni Carlsson. *Von der Kunst des Uebersetzens.* — Des considérations justes et utiles.

L. LEIBRICH.

⁂

TRIVIUM

Schweizerische Vierteljahreschrift für Literaturwissenschaft und Stilkritik
Atlantis Verlag, Zurich. — Abonnement annuel : 10 fr. suisses

MM. Theophil Spœrri et Emile Staiger sont les directeurs de cette bonne revue bien présentée dont le titre s'explique par le fait qu'elle est écrite dans les trois langues de la Suisse : l'allemand, le français et l'italien. En 1946, au cours de sa troisième année, elle a publié des articles fort intéressants, consacrés surtout aux questions de littérature, de style et d'esthétique.

Heft 1. Février 1946.

Julius Rütsch. *Ein Barock-Monolog.* — Il s'agit d'un monologue du prince Ulfadus attendant la mort au cinquième acte de la tragédie du P. Jésuite Joseph Simon. L'auteur le cite, le traduit en vers et fait à son propos une étude des caractéristiques du style baroque.

Friedrich Ranke. *Zur Symbolik des Grals bei Wolfram von Eschenbach.* — Interprétation de certains passages de *Parzival* par un philologue qui veut extraire du texte lui-même l'explication du symbole.

Jean Rousset. *Circé et le monde renversé.* — Tentative comparable à propos des fêtes et ballets de cour à l'époque baroque.

Mario Fubini. *Osservazioni sul lessico e metrica del Tasso.* — Cet article, consacré à l'enjambement dans la *Jérusalem délivrée*, fait suite à celui que l'auteur avait publié dans le numéro 4 de 1945 ; il y avait étudié l'importance d'un certain nombre de termes dans la poésie du Tasse et notamment de : « ignoto », « infinito », « antico », etc.

Enfin Mme Gerda Zetner Neukomm commente longuement le livre de Mme Cl. E. Magny : *Les sandales d'Empedocle.*

Heft 2. Juillet 1946.

Th. Spœrri. *Der Philologe, das Absolute und die Form.* — Considérations fines et pertinentes sur le sort du « philologue », qui a la tâche beaucoup moins facile que le théologien, le juriste, le savant, le médecin ou le philosophe, puisque c'est la forme qui doit lui révéler l'absolu.

Max Wehrli. *Der Tristan Gottfrieds von Strassburg.* — Etude très documentée et importante sur : le héros ; — l'art de la forme ; — la dialectique des concepts et des sentiments ; — Yseut aux blanches mains ; — solitude et musique ; — le royaume du cœur ; — la langue religieuse ; — la religion de l'amour ; — l'art.

Jakob Hofstetter. *Zu einem Satz von André Gide.* — Recherches syntaxiques autour de cette phrase : « Semblable, ce matin, à celui qui, de sa plume qu'il sait d'un peu trop d'encre chargée, par crainte d'une tache trace une guirlande de mots. »

Diego Valeri. *Paesaggi manzoniani.*

Des analyses importantes de *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire,* par Cl.-L. Estève (Th. Spœrri) et *Freundesgabe für Korrodi* (Fritz Meyer).

Heft 3. Septembre 1946.

Hans Taeschler. *Julien Green : Minuit.* — Très intéressante étude (en allemand) du roman *Minuit,* dans lequel l'auteur découvre, avec beaucoup d'intelligence et de sensibilité, les éléments essentiels de J. Green.

Wolfgang Rohner. *Zu einem Gedicht R. M. Rilkes.* — Il s'agit du fameux « Dinggedicht » : der Panther, que l'auteur étudie surtout au point de vue de la syntaxe.

Diego Valeri. *La voce di Lucia.*

Anni Carlsson. *H. Hesses Glasperlenspiel in seinen Wesensgesetzen.* — Titre un peu ambitieux pour cette étude, mais elle est importante et intéressante, sans apporter les découvertes sensationnelles que nous espérions.

Emile Staiger. *Hölderlin-Forschung während des Krieges.* — Article bibilographique de grande ampleur où l'éminent germaniste commente avec pénétration les travaux de Böhm, Michel, Hildebrandt, Guardini, Otto, Gottschalk, Hoffmeister, Beissner et surtout Heidegger.

Des commentaires des ouvrages de Stric : *Goethe und die Weltliteratur* (Jürg Fierz) et J. Paulhan : *Clef de la poésie* (Fritz Meyer).

⁂

DU

Schweizerische Monatsschrift. Verlag Conzett und Huber, Zurich

Lorsque la guerre vint interrompre les relations avec les pays voisins, les maisons d'édition suisses entreprirent de remplacer les magazines illustrés qui ne leur parvenaient plus. De cet effort est né *Du,* qui réalise d'ailleurs une idée intéressante : il s'agit de donner à chaque numéro un centre d'intérêt : ville, région, paysage, événement historique etc., auxquels plusieurs articles sont consacrés ; ils sont, en général, bien faits, et l'illustration d'une grande valeur technique et artistique ; quand le lecteur a lu son magazine, il peut pour ainsi dire tutoyer la question qui lui est devenue familière. Le numéro de septembre est remarquable ; il nous présente surtout des chefs-d'œuvre de l'art allemand échappés au désastre et accompagnés de photographies étonnantes en noir ou en couleurs, par ex. : la fontaine de Jouvence de Lucas Cranach der Aeltere ; il y a aussi des dessins admirables de Vinci et Raphaël, un article sur B. Shaw, des lettres inédites de Rilke, etc. Il faut souhaiter que cette revue, qui ne coûte encore que 2 fr. 50, pénètre en France, où elle connaîtra un grand succès.



ATLANTIS

Atlantis Verlag. Zurich

Cette revue mensuelle (prix : 2 fr. 40), que dirige M. Martin Hürlimann, n'est pas de création récente, puisqu'elle achève sa dix-huitième année, et ne veut être qu'un grand magazine illustré, mais elle se situe à un niveau élevé et le numéro de Noël comble les lecteurs les plus difficiles. De magnifiques reproductions en couleurs des vitraux de Königsfelden, de nombreuses et très émouvantes photographies, prises dans tous les pays, d'êtres humains entre la guerre et la paix, des lithographies modernes sur le thème de la fuite en Egypte sont accompagnées de textes intéressants et de deux nouvelles, dont une est de Bergengruen.

J. F. ANGELLOZ.

ACTIVITÉ DE LA SOCIÉTÉ

Réunion du 19 octobre 1946

M. Angelloz présente le roman de Hermann Hesse : *das Glasperlenspiel.*

M. Tonnelat fait une communication sur « Richard Wagner et l'utilisation des mythes germaniques ».

Réunion du 16 novembre 1946

M. Leibrich présente l'ouvrage de Jaspers : *Nietzsche und das Christentum.*

M. Angelloz fait une communication sur « Romain Rolland et l'Allemagne ».

Réunion du 14 décembre 1946

Le secrétaire fait part des démarches entreprises pour organiser, en 1947, des voyages d'études dans la zone française d'occupation.

M. Gravier fait une communication sur « Strindberg et le théâtre naturaliste allemand ».

Réunion du 18 janvier 1947

1° Assemblée générale (compte rendu page 462) ;

2° M. Lusset donne lecture de trois passages importants du *Stalingrad* de Plivier qu'il a traduits lui-même ;

3° M. Vermeil fait une communication sur : « Origines et causes de la catastrophe allemande d'après Friedrich Meinecke ».

BIBLIOTHÈQUE

La correspondance concernant le prêt devra être adressé à la Bibliothèque de la Société des Etudes Germaniques (M[me] Pfleger) 5, rue de l'Ecole-de-Médecine, Paris (6[e]). Joindre à la demande **12** francs par volume, en **timbres-poste.**

Des membres de la Société conservent trop longtemps les volumes qu'ils empruntent et ils empêchent ainsi le service du prêt de fonctionner normalement, ce qui provoque des réclamations justifiées. Le bibliothécaire prie instamment de respecter les délais fixés à 1 mois au maximum (3 semaines pour les acquisitions récentes).

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
du 18 JANVIER 1947

M. Vermeil, Président, ouvre l'Assemblée Générale et donne la parole au Secrétaire qui présente le rapport moral.

1946 a été pour la S. E. G. l'année des premières réalisations. Sept réunions mensuelles ont eu lieu ; la bibliothèque a pu être, malgré les difficultés actuelles, enrichie ; des contacts féconds ont été établis avec l'étranger, qui a envoyé les premières adhésions et les premiers abonnements ; des voyages sont en préparation soit dans la zone française d'occupation, soit à Berlin, si les circonstances les rendent possibles. Surtout la revue *Etudes Germaniques* a pu naître : trois numéros ont paru et le n° 4 sera expédié avant la fin du mois de janvier ; elle a publié 464 pages. Bien accueillie par les membres de la Société, elle a produit à l'étranger une impression très favorable ainsi que le prouve le compte rendu important de M. C. Th. Gossen dans *Schweizer Monatshelfte* (Décembre 1946) et celui de M. G. Korlén dans *Studia Neophilologica* (vol. XIX, n°s 1-2).

Mlle Luxenburger, Trésorière-Adjointe, présente le rapport financier. La S. E. G. a doublé son effectif et compte 534 adhérents et abonnés. Il reste en caisse 15.111 francs.

Le Secrétaire expose que la situation financière est à la fois moins favorable et plus favorable que cet avoir pourrait le faire supposer. En effet, il ne suffira pas pour couvrir les frais du n° 4 (1946) et nous commencerons l'exercice 1947 avec un déficit d'environ 35 à 40.000 francs ; en revanche, nous disposerons d'un certain nombre de collections de la revue, dont la vente renforcera la trésorerie de 1947 et dans les années suivantes.

Il est évidemment impossible d'établir pour 1947 un projet de budget précis. Le Secrétaire montre avec chiffres à l'appui que le déficit pourrait atteindre 100.000 et propose des solutions susceptibles de le réduire ou même de le supprimer :

1° Admission dans la revue de feuilles publicitaires pour des maisons d'édition ;

2° Augmentation de la cotisation. Le bureau de la S. E. G., qui s'était réuni avant l'Assemblée Générale, l'a repoussée afin de ne pas écarter de la Société ceux pour qui une cotisation accrue constituerait une charge ;

3° Diminution du nombre et de l'importance des numéros publiés par *Etudes Germaniques* en 1947. Le Secrétaire s'est déjà engagé dans cette voie avec le n° 4 ; bien que cette solution lui déplaise, il n'hésitera pas à revenir au chiffre de 96 pages et même à un chiffre inférieur, si des ressources supplémentaires ne sont pas apportées à la trésorerie par une augmentation du nombre des adhérents et des abonnés. Un nouvel effort de prospection et de propagande sera fait par le Secrétariat,

mais chaque membre de la S. E. G. doit savoir que de son activité personnelle dépend l'importance de la revue qu'il recevra en 1947.

En conséquence, le bureau demande instamment à chacun :

a) **d'augmenter bénévolement, s'il le peut, sa propre cotisation ou d'abonner des amis ;**

b) **de recruter de nouveaux membres en s'adressant à toutes les personnes que les questions allemandes intéressent et en précisant que l'adhésion à la S. E. G. donne droit au service gratuit d' « Etudes Germaniques » ;**

c) **de faire abonner à la Revue les bibliothèques des villes, universités, instituts, lycées, collèges, etc... ;**

d) **de faire connaître la Société par des conférences, articles dans la presse, etc... (indiquer le siège : 5, rue de l'Ecole de Médecine, Paris VI) ;**

e) **de se proposer pour être le correspondant de la S. E. G. dans sa ville, son lycée, etc...**

Enfin M. Ricci étant trop occupé pour entreprendre l'effort de propagande nécessaire, l'Assemblée élit à l'unanimité comme Secrétaire-Adjoint M. Delmas, professeur en retraite, et le remercie de bien vouloir mettre au service de la Société son activité et son dévouement, qui ont déjà fait leurs preuves dans d'autres associations.

Le Secrétaire : J.-F. ANGELLOZ.

TABLE DES MATIERES

Le Gérant : J.-F. ANGELLOZ.

Imprimerie CARON et Cie, CAEN. — Dépôt légal : Quatrième trimestre 1946.

TABLE DES MATIERES

1946

ARTICLES.

COMMUNICATIONS.

TEXTES et DOCUMENTS.

PRESENTATIONS D'OUVRAGES.

COMMUNICATIONS

1° Par suite d'une erreur du service d'expédition, les membres de la S.E.S. et les abonnés ont reçu en double le n° 3. Ils sont instamment priés, s'ils ne l'ont pas fait spontanément, de retourner un exemplaire à M. Angelloz, 4, rue Paillet, Paris (VIe), ou de s'en servir pour amener à la Société un nouvel adhérent.

Nous rappelons à tous nos membres que l'importance des numéros de la revue qu'ils recevront, en 1947, dépend (comme aussi l'enrichissement de notre bibliothèque) du nombre des adhésions qu'ils provoqueront. Le présent numéro n'a été réduit à 120 pages que pour des raisons budgétaires ; l'ampleur des numéros suivants sera proportionnelle au montant de nos encaissements. Nous les prions donc :

a) de verser immédiatement leur cotisation pour 1947 (200 francs) ;

b) de rechercher tous ceux qui peuvent s'intéresser à nos travaux et de les enrôler ;

c) d'envoyer leur nom et leur adresse à M. Delmas, secrétaire-adjoint, 24, Allée de la Gare, Le Vésinet (Seine-et-Oise), qui entreprend une campagne de prospection et de propagande.

2° *Bibliothèque.* — Dernières acquisitions :

A. Döblin	*Der Oberst und der Dichter*	476
A. François-Poncet.	*Souvenirs d'une ambassade à Berlin.*	471
H. Hesse	*Märchen*	470
R. M. Rilke	*Das Stundenbuch*..................	475
E. Wiechert	*Die Flöte des Pan*	472
—	*Geschichte eines Knaben*	473
—	*Die Jeromin-Kinder. T. I*	474

Nous nous permettrons de rappeler aux membres de la S. E. :

a) Que la correspondance concernant le prêt doit être adressée à Mme Pfleger, 5, rue de l'Ecole-de-Médecine, Paris (VIe). (Joindre à la demande 12 francs par volume en timbres).

b) Que les volumes sont prêtés pour 1 mois (3 semaines pour les nouvelles acquisitions) ; le service du prêt devra être refusé à ceux qui n'auraient pas respecté ces délais.

3° *Voyages.* — Nous pouvons espérer qu'un voyage d'études sera organisé dans le courant de l'été, pour les membres de la Société. Nous prions ceux qu'il intéresse de s'adresser au secrétaire qui centralisera les demandes.

Principales études publiées en 1946

G. BIANQUIS .... *Quelques souvenirs sur Charles Andler.*
Ch. ANDLER .... *Bibliographie de ses œuvres.*
E. TONNELAT .... *Paradoxe sur Herder.*
L. LEIBRICH .... *Nietzsche et la politique.*
J. ROUGE .... *Lichtenberger.*
LICHTENBERGER .... *Bibliographie de ses œuvres.*
A. AUDOIN .... *Spitteler et le* Printemps Olympien.
J. HYPPOLITE .... *L'existence dans la phénoménologie de Hegel.*
F. MOSSÉ .... *Les ballades traditionnelles dans les littératures germaniques.*
Ch. ANDLER .... *L'œuvre lyrique de Heine.*
J. IMBERT .... *Le nouveau droit matrimonial allemand.*
M. KLEIN .... *Observations et réflexions sur les camps de concentration nazis.*

LES ÉTUDES GERMANIQUES

PUBLIERONT EN 1947

J. de PANGE......... *Les voyages de Herder en France.*
FOURQUET .... *Pour un renouvellement de l'étude du germanique.*
MORET .... *Le Minnesang.*
COLLEVILLE .... *Le problème religieux dans les nouvelles de C. F. Meyer.*
DOLL .... *Stifter.*
ROUCHÉ .... *Le sentiment national en Allemagne à l'époque napoléonienne.*
GRAVIER.............. *Strindberg et le théâtre naturaliste allemand.*
BELAVAL .... *Leibniz et la langue allemande.*
MUSSET .... *L'anthroponymie au service de l'histoire : les surnoms normands en man.*

La suite des études de MM. ANDLER, VERMEIL, KLEIN.

La chronique d'Allemagne, des études bibliographiques et critiques, des textes importants, inédits ou peu connus, une revue des revues, etc...

Abonnement annuel : *France* : 200 fr. — *Etranger* : 300 fr.
Prix du numéro : *France* : 60 fr. (n° 3 : 80 fr. ; n° 4 : 70 fr.)
Etranger : 90 fr. (n° 3 : 120 fr. ; n° 4 : 105 fr.)
Prix de la collection de la revue pour 1946 : *France* : 250 fr. ; *Etranger* : 350 fr.
Les abonnements doivent être adressés à Mlle SCHMIDT, trésorière

(Voir la page 2 de la couverture)